C. CENGİZ ÇEVİK

ROMA'DA SİYASET ve FELSEFE

(CUMHURİYET DÖNEMİ)

ithaki

Roma'da Siyaset ve Felsefe
-Cumhuriyet Dönemi-
C. Cengiz Çevik

İthaki Yayınları - 1489

Yayım Sorumlusu: *Selçuk Aylar*
Yayıma Hazırlayan: *Selçuk Aylar*
Kapak Tasarım: *Hamdi Akçay*
Sayfa Düzeni ve Baskıya Hazırlık: *B. Elif Balkın*
1. Baskı, Mayıs 2019, İstanbul

ISBN: 978-605-375-951-5

Sertifika No: 11407

© C. Cengiz Çevik, 2019
© İthaki, 2019

Yayıncının yazılı izni olmaksızın alıntı yapılamaz.

İthaki™ Penguen Kitap-Kaset Bas. Yay. Paz. Tic. Ltd. Şti.'nin tescilli markasıdır.
Caferağa Mah. Neşe Sok. 1907 Apt. No: 31 Moda, Kadıköy-İstanbul
Tel: (0216) 348 36 97 Faks: (0216) 449 98 34
editor@ithaki.com.tr – www.ithaki.com.tr – www.ilknokta.com

Kapak, İç Baskı: Deniz Ofset Matbaacılık
Maltepe Mah. Hastane Yolu Sok. No: 1/6, Zeytinburnu-İstanbul
Tel: (0212) 613 30 06 - Faks: (0212) 613 51 97
Sertifika No: 40200

C. Cengiz Çevik

ROMA'DA SİYASET VE FELSEFE

-Cumhuriyet Dönemi-

ithaki

İçindekiler

ÖNSÖZ 9

KISALTMALAR 13

GİRİŞ 21

1
FELSEFENİN KARŞILAŞTIĞI İLK SİYASÎ TEPKİLER

1.1. Roma'daki En Eski Felsefî Öğreti Olarak Pythagorasçılık 29

1.2. İÖ 161 ve 154 (ya da 173): Filozofların Kovulması 42

1.3. İÖ 155: Üç Filozof-elçinin Roma'ya Gelişi ve Carneades'in Yarattığı Rahatsızlık 48

2
FELSEFENİN SİYASİ OLARAK KABULÜ

2.1. Scipio Çevresi ve Felsefe Etkileşimi 61

2.2. Siyasetçi ve Filozof Etkileşiminin Gelişimi ve Örnekleri 111

3
CICERO'DA SİYASET VE FELSEFE İLİŞKİSİ

3.1 Siyaset Bağlamında Felsefe Pratiği 158

3.2. Felsefe Bağlamında Siyaset Teorisi 177

SONUÇ 213

KAYNAKÇA 221

Bu kitabı İstanbul Üniversitesi, Latin Dili ve Edebiyatı bölümünde birçok dersime giren, yüksek lisans ve doktora tezlerimin danışmanlığını üstlenen, daha da önemlisi gerek klasik filoloji disiplininde gerekse yaşam uğraşısında bana her daim yol gösteren değerli hocam Prof. Dr. Çiğdem Dürüşken'e adıyorum.

ÖNSÖZ

Bu kitabın amacı Roma'nın cumhuriyet dönemindeki (İÖ 509-İÖ 27) siyaset ve felsefe ilişkisini incelemektir. Bunun için Eskiçağ kaynaklarından ve bunlar üzerine yapılmış çalışmalardan hareketle bu iki olgunun kesiştiği, çatıştığı ya da uzlaştığı örnekleri ele alıyoruz. Bu örnekler, Eskiçağ'da bile tarihsel olarak hatalı olduğu varsayılan Pythagoras ile kral Numa arasındaki efsanevi ilişkiyi saymazsak, yaklaşık üç yüzyıllık bir sürece yayılır. İÖ 3. yüzyılın başına kadar süren (İÖ 343-290) Samnit savaşları sırasında askeri ve siyasî bir zafer kazanmak için Pythagoras'ın heykelinin dikilmesiyle başlayan bu süreç Cicero'nun ölümüyle (İÖ 43) ve on altı yıl sonra cumhuriyet rejiminin resmen sona ermesiyle biter. Siyaset ve felsefe ilişkisini üç bölümde inceliyoruz: Birinci bölümde felsefenin karşılaştığı ilk ve olumsuz siyasî tepkileri, ikinci bölümde felsefenin genel itibarıyla siyasî olarak kabulünü, üçüncü bölümde ise cumhuriyet döneminin sonuna doğru hem teorik hem de pratik bağlamda önemli bir örnek olan Cicero'da siyaset ve felsefe ilişkisini ele alıyoruz.

İlk bölümde öncelikle Roma'daki en eski felsefî öğreti olan Pythagorasçılığın izlerini sürüyoruz, bunun için de ilk olarak İÖ 3. yüzyılın başında gezgin Pythagoras'ın tarihsel kimliğini ve gerek bilge kimliğinin, gerekse ilkelerinin Roma'daki siyasî iktidar tarafından nasıl ele alındığını inceliyoruz. Bu inceleme sırasında karşılaştığımız temel güçlük konuyla ilgili Eskiçağ kaynaklarının az olması ve dolayısıyla ilgili tartışmaları sonlandıracak cinste ayrıntılı bilgi edinememizdir. Yine de bu konudaki farklı görüş ve tartışmalar üzerinde kapsamlı olarak

duruyoruz. Roma'nın bu döneminde felsefeye dönük siyasî olarak ilk olumsuz tepkilerin en açık göstergeleri, alınan Senatus kararlarıdır. Bu kararlar neticesinde İÖ 181'de Pythagorasçı kitaplar yakılmış, İÖ 161 ve İÖ 154'te (veya İÖ 173) filozoflar kovulmuş ve İÖ 155'te Roma'ya gelen üç Yunan filozof-elçi kısa süre içinde geri gönderilmiştir. Kitabın bu bölümünde her bir kararı hem kendi bağlamı içinde, hem de kararların bu dönemdeki siyasî anlamı bakımından ele alıyoruz. Böylece İÖ 3. yüzyılın başından İÖ 2. yüzyılın ortasına dek, yaklaşık yüz elli yıllık bir süreçte deneyimlenen Roma'daki siyaset ve felsefe ilişkisinin örnekleri incelenmiş oluyor.

Roma'da felsefenin siyasî olarak kabulünü inceleyen ikinci bölüm temelde iki kısımdan oluşuyor. Birinci kısmın odağında Yunan kültür ve edebiyatının Romalı soylular arasında yayılmasını sağlayan Scipio Çevresi yer alıyor. Öncelikle bu çevreye adını veren ünlü Romalı devlet adamı Scipio Aemilianus'un kişisel yaşamöyküsünün Yunan kültürünün Roma'daki gelişimiyle ne tür bir ilgisi olduğunu irdeliyoruz, ardından kurmuş olduğu çevrenin Roma'daki öncü karakterinden bahsedip bu çevrenin merkezinde yer alan iki Yunan düşünürünün, Stoacı Panaetius ile tarihçi Polybius'un siyaset ve felsefe ilişkisini nasıl etkilediğini inceliyoruz. İkinci kısımda ise cumhuriyetin son döneminde deneyimlenen siyaset ve felsefe ilişkisini tüm örnekleri ortaya koyarak ele alıyoruz. Bu bağlamda Roma'da etkin olan felsefe ekollerini ayrı ayrı irdeliyoruz. Romalı entelektüel siyaset adamlarının gerek Roma'da, gerekse Roma dışında Yunan filozoflarla olan ilişkilerini, farklı felsefe ekollerine yaklaşım tarzlarını, iç savaş ve Caesar suikastı gibi önemli olaylardaki düşünce ve davranışlarının benimsedikleri felsefe ekollerinden nasıl etkilenmiş olabileceğini belirlemeye çalışıyoruz.

Kitabın son bölümünde Cicero'nun siyaset bağlamında felsefe pratiğiyle ilgili yaklaşımı ve felsefe bağlamında siyaset teorisi ayrı ayrı ele alınıyor. İlk kısımda siyasetten uzakta kaldığı

birinci triumviri ve iç savaş sırasında felsefeyi nasıl bir *otium* uğraşısı olarak gördüğü ve felsefeyi Romalılara tanıtmayı nasıl siyasî bir hedef olarak benimsediği üzerinde duruluyor. Ikinci kısımda ise tümüyle teorik bir siyaset felsefesi ortaya koyduğunu söyleyebileceğimiz tek eseri olan *De Re Publica*'daki düşünceler ele alınıyor. Devamında Cicero'da teori ve pratik olarak beliren siyaset ve felsefe ilişkisinin genel karakterine dair bir sonuca varıyoruz.

Bu çalışmada öncelikle hiçbir zaman desteğini esirgemeyen aileme, felsefenin kapılarını zorlamanın adabını öğreten değerli hocam Prof. Dr. Cengiz Çakmak'a, İstanbul Üniversitesi, Latin Dili ve Edebiyatı bölümünde bulunduğum ilk andan bugüne kadar üzerimde büyük emeği bulunan, değerli hocam Prof. Dr. Bedia Demiriş'e, her zaman bana örnek olup yolumu aydınlatan ve yüksek lisans tezimden sonra bu kitabın merkezinde yer alan tezin danışmanlığını üstlenerek beni onurlandırmış olan değerli hocam Prof. Dr. Çiğdem Dürüşken'e teşekkürü bir borç bilirim.

KISALTMALAR

1. Eskiçağ Yazar ve Eser Adları

A.	Aeschylus
Ag.	*Agamemnon*
Th.	*Septem contra Thebas*
Ael.	Aelianus
VH	*Varia Historia*
Aet.	Aetius
Plac.	*Placita Philosophorum*
Appian.	Appianus
Arist.	Aristoteles
EE	*Ethica Eudemia*
EN	*Ethica Nicomachea*
MM	*Magna Moralia*
Pol.	*Politica*
Ath.	Athenaeus
August.	Augustinus
C.D.	*De Civitate Dei*
Cat.	Yaşlı Cato
Agr.	*De Agri Cultura*
Catul.	Catullus
Cic.	Cicero
Ad Brut.	Ad Brutum
Amic.	*De Amicitia*
Arch.	*Pro Archias*
Att.	*Epistulae Ad Atticum*

De Orat.	*De Oratore*
Div.	*De Divinatione*
Dom.	*De Domo Sua*
Fam.	*Epistulae ad Familiares*
Fat.	*De Fato*
Fin.	*De Finibus Bonorum et Malorum*
Hor.	*Hortensius*
Luc.	*Lucullus*
N.D.	*De Natura Deorum*
Opt. Gen.	*De Optimo Genere Oratorum*
Orat.	*Orator*
Parad.	*Paradoxa Stoicorum*
Part.	*Partitiones Oratoriae*
Pis.	*In Pisonem*
Q. Fr.	*Epistulae ad Quintum Fratrem*
Red. Sen.	*Post Reditum ad Senatum*
Rep.	*De Re Publica*
Scaur.	*Pro Scauro*
Sen.	*De Senectute*
Sest.	*Pro Sestio*
Tusc.	*Tusculanae Disputationes*
Clem. Alex.	Clemens Alexandrinus
Strom.	*Stromateis*
Don.	Donatus
Ter. An.	*Commentum Terentii Andriae*
Ter. Ph.	*Commentum Terentii Phormionis*
D.C.	Dio Cassius
D.H.	Dionysius Halicarnassensis
D.L.	Diogenes Laertius
D.S.	Diodorus Siculus
E.	Euripides
IT	*Iphigenia Taurica*
Enn.	Ennius

Ann.	*Annales*
Epict.	Epictetus
Epicur.	Epicurus
Ep. Men.	*Epistula ad Menoeceum*
Sent.	*Sententiae*
Sent. Vat.	*Sententiae Vaticanae (Gnomologium Vaticanum)*
Eus.	Eusebius
Praep. Ev.	*Praeparatio Evangelica*
Fro.	Fronto
Aur.	*Epistulae ad Aurelium*
Gel.	Gellius
Hdt.	Herodotus
Hes.	Hesiodos
Op.	*Opera et Dies*
Hor.	Horatius
Carm.	*Carmina*
Ep.	*Epistulae*
S.	*Sermones*
Iamb.	Iamblichus
VP	*Vita Pythagorica*
Isid.	Isidorus
Etym.	*Etymologia*
Isoc.	Isocrates
Bus.	*Busiris*
Lact.	Lactantius
Epit.	*Epitome*
Inst. Div.	*Institutiones Divinae*
Liv.	Livius
Luc.	Lucanus
Lucil.	Lucilius
Lucr.	Lucretius
Nep.	Nepos

Ca.	*Cato*
Ov.	Ovidius
Met.	*Metamorphoses*
Paus.	Pausanias
Pers.	Persius
(Philo)	
De Aet.	*De Aeternitate Mundi*
Phld.	Philodemus
De Stoic.	*De Stoiciis*
Ind. Acad.	*Index Academicorum*
Ind. Stoic.	*Index Stoicorum*
Rhet.	*Rhetorica*
Pl.	Platon
Ap.	*Apologia*
Criti.	*Critias*
Ep.	*Epistulae*
Grg.	*Gorgias*
Lg.	*Leges*
Phdr.	*Phaedrus*
Plt.	*Politicus*
Prt.	*Protagoras*
R.	*Respublica*
Ti.	*Timaeus*
Pla.	Plautus
Per.	*Persa*
Ps.	*Pseudolus*
Rud.	*Rudens*
Plb.	Polybius
Plin.	Genç Plinius
Ep.	*Epistulae*
Plin.	Yaşlı Plinius
Nat.	*Naturalis Historia*
Plu.	Plutarchus

Adv. Col.	*Adversus Colotem*
Aem.	*Aemilius Paullus*
Alex. Virt.	*De Alexandri Magni Fortuna aut Virtute*
Arat.	*Aratus*
Caes.	*Iulius Caesar*
Cat. Ma.	*Cato Maior*
Cat. Mi.	*Cato Minor*
Cic.	*Cicero*
Cleo.	*Cleomenes*
Lyc.	*Lycurgus*
Lys.	*Lysander*
M.	*Moralia*
Mar.	*Marius*
Marc.	*Marcellus*
Num.	*Numa*
Per.	*Pericles*
Publ.	*Publicola*
Rom.	*Romulus*
Q.R.	*Quaestiones Romanae*
Stoic. Rep.	*De Stoicorum Repugnantiis*
Them.	*Themistocles*
Porph.	Porphyrius
VP	*Vita Pythagorae*
Quint.	Quintilianus
Inst.	*Institutio Oratoria*
Sal.	Sallustius
Cat.	*Catilinae Coniuratio*
Hist.	*Historiae*
Iug.	*Iugurtha*
Sen.	Genç Seneca
Ben.	*De Beneficiis*
Ep.	*Epistulae Morales*

Nat.	*Naturales Quaestiones*
Tranq.	*De Tranquilitate Animi*
Sen.	Yaşlı Seneca
Con.	*Controversiae*
Sext. Emp.	Sextus Empiricus
Math.	*Adversus Mathematicos*
Simp.	Simplicius
Ar. Cat.	*In Aristotelis Categorica*
Sol.	Solinus
Col.	*Collectanea Rerum Memorabilium*
Stob.	Stobaeus
Str.	Strabon
Suet.	Suetonius
Gram.	*De Grammaticis*
Iul.	*Iulius*
Rhet.	*De Rhetoribus*
Vit. Ter.	*Vita Terentii*
Ter.	Terentius
An.	*Andria*
Eu.	*Eunuchus*
Thuc.	Thucydides
Val. Max.	Valerius Maximus
Var.	Varro
L.	*De Lingua Latina*
Vell.	Velleius Paterculus
Verg.	Vergilius
A.	*Aeneis*
Vitr.	Vitruvius
Xen.	Xenophon
Mem.	*Memorabilia*

2. Modern Kaynaklar

AJP	The American Journal of Philology
ANRW	Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt
BL	Les Belles Lettres
CA	Classical Antiquity
COLUP	Columbia University Press
COUP	Cornell University Press
CP	Classical Philology
CQ	The Classical Quarterly
CUP	Cambridge University Press
CW	The Classical Word
G&R	Greece & Rome
HSCP	Harvard Studies in Classical Philology
HUP	Harvard University Press
İ.Ü. E.F.Y.	İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları
JHUP	The Johns Hopkins University Press
JRS	The Journal of Roman Studies
Kidd	*Posidonius. 3: The Translation of the Fragments*, Ed. I. G. Kidd, CUP, 1999.
LUP	Leuven University Press
OUP	Oxford University Press
PCPS	Proceedings of the Cambridge Philological Society
PUP	Princeton University Press
StR	T. Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, Verlag von S. Hirzel, 1876.
Straaten	*Panaetii Rhodii Fragmenta*, Ed. M. van Straaten, Brill, 1962.
SVF	H. F. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 1-4, Teubner, 1964.

TPAPA	Transactions and Proceedings of the American Philological Association
UCP	University of California Press
UMP	University of Michigan Press
UNDP	University of Notre Dame Press
UWP	University of Wisconsin Press
RE	Realencyclopâdie der Classischen Altertumswissenschaft
YUP	Yale University Press

3. Bibliyografik Kısaltmalar

ae	Aynı eser
age	Adı geçen eser
ba	Eserin bütününe atıf
Bkz.	Bakınız
Çev.	Çeviren
Ed.	Editör
Karş.	Karşılaştırınız
Yor.	Yorumlayan

GİRİŞ

Türkçede politika veya siyaset "devlet işlerini düzenleme ve yürütme sanatı" ve "bununla ilgili özel görüş ve anlayış" anlamındadır.[1] Siyaset kelimesinin eşanlamlısı olan politika teriminin kökeninde Yunancada "kent, devlet" anlamındaki πόλις (polis) ve ondan türemiş olan "vatandaş" anlamındaki πολίτης (polites) isimleri bulunur. Πολίτης'ten türemiş olan πολῖτικός sıfatı ise "vatandaşlara özgü, ilişkin" anlamında olup özellikle de Platon tarafından "ilim, sanat" anlamındaki τέχνη (tekhne) ismiyle birlikte (πολῖτῖκή τέχνη, politike tekhne) "siyaset ilmi" anlamında kullanılmıştır.[2] Aynı tamlamayı düşünerek τέχνη ismini yazmadan sadece πολιτική sıfatını kullanan Aristoteles'e göre, siyaset ilminin veya sadece siyasetin temel amacı insanın iyiliğidir, ancak bir ulusun veya devletin iyiliğini güvence altına almak daha soylu ve daha kutsal bir başarıdır.[3] Bu, Roma'nın cumhuriyet dönemindeki siyaset ve felsefe ilişkisinin de özeti sayılabilecek bir yaklaşımdır. Nitekim belki de Roma'nın en büyük filozofu olan Cicero'nun deyişiyle "bilgelik arzusu, sevgisi" (*studium sapientiae*), "erdemi araştıran ve kusurları kovan, bir yaşam rehberi" (*virtutis indagatrix expultrixque vitiorum, vitae dux*) olan felsefe[4] Roma'da cumhuriyet dönemi boyunca büyük ölçüde kentin, devletin ve vatandaşların iyiliğini ve esenliğini hedefleyen siyasî bir tu-

---

[1] Siyaset ve politika terimleri için bkz. *Türkçe Sözlük*, Ankara, Türk Dil Kurumu, 2005, s.1618 ve 1780.

[2] Pl. *Prt.* 319a; *Grg* 521d.

[3] Arist. *EN* 1094b11. Karş. *Rh.* 1356a27.

[4] Cic. *Tusc.* 1.1.1 ve 5.1.5.

tumla karşılaşmış, ona göre saygı görmüş, benimsenmiş veya reddedilmiştir.

Roma'nın cumhuriyet dönemindeki siyaset ve felsefe ilişkisini inceleyen çalışmamızdaki temel bilimsel amaç, öz ifadeyle bu ilişkinin kronolojik olarak nasıl başladığını, hangi koşullarda nasıl sürdüğünü ve belirlenen dönemde nasıl sonlandığını tespit etmektir. Özel olarak cumhuriyet döneminde yaşamış olan Romalı siyasetçiler ve filozoflar ya da Roma'ya gelmiş olan Yunan filozoflar hakkında siyaset ve felsefe ilişkisinin irdelendiği çalışmalar varsa da, bu konunun aynı dönemi kapsayacak şekilde, bir bütün olarak ele alındığını görmüyoruz. Bununla birlikte siyasetin Roma'daki yaşamın her alanına nüfuz eden, dolayısıyla her türden edebi eseri ve düşünce faaliyetini etkileyen karakteri göz önünde tutulduğunda, felsefenin aynı dönemdeki gelişimini ele alan çalışmalar da kaçınılmaz olarak siyasetin felsefe üzerindeki etkisini ele almıştır. Iki cilt halinde yayımlanan *Philosophia Togata*, Morford'un *Roman Philosophers*, Clarke'ın *Roman Mind* isimli eserleri, yakın bir tarihte yayımlanan Williams ve Volk'un editörlüğünü üstlendiği *Roman Reflections: Studies in Latin Philosophy* isimli eser bu tür çalışmalara örnek gösterilebilir.[5] Biz de çalışmamızda Antikçağ'da kaleme alınmış olan temel eserlerin yanı sıra, ismini andığımız ve diğer modern çalışmalardan da yararlanıyor, siyaset ve felsefe ilişkisini kronolojik bir bakış açısıyla üç ana bölümde irdeliyoruz. Birinci bölümde lÖ 3. yüzyıldan itibaren felsefeye dönük ilk ve olumsuz tepkileri, ikinci bölümde 2. yüzyılın ortalarından itibaren felsefenin siyasî olarak kabulü ve gelişimini, üçüncü bölümde ise cumhuriyetin son yüzyılında siyaset

[5] Bkz. *Philosophia Togata 1: Essays on Philosophy and Roman Society*, Ed. J. Barnes - M. T. Griffin, Oxford, OUP, 1989 ve *Philosophia Togata 2: Plato and Aristotle at Rome*, Ed. J. Barnes - M. T. Griffin, Oxford, OUP, 1999; Mark Morford, *The Roman Philosophers: From the Time of Cato the Censor to the Death of Marcus Aurelius*, Londra, Routledge, 2003; M. L. Clarke, *The Roman Mind: Studies in the History of Thought from Cicero to Marcus Aurelius*, Cambridge, HUP, 1956; *Roman Reflections: Studies in Latin Philosophy*, Ed. Gareth D. Williams – Katherina Volk, Oxford, OUP, 2015.

ve felsefe ilişkisine eşsiz bir örneklik sunan Cicero'nun yaşamı ve eserlerindeki tavır ve düşünceleri ele alıyoruz.

Bu bölümlerden ilkinde karşılaştığımız temel sorun ele aldığımız konuların çağdaşı olan Eskiçağ kaynaklarından yoksun olmamızdır. Bu konulardaki modern analizlerde de temel alınan Eskiçağ kaynakları olayların yaşandığı dönemden birkaç yüzyıl sonrasına aittir, dolayısıyla aktarılan bilgilerin aktaran yazarlardan ve onların kendi dönemlerinden ne kadar etkilenmiş olduğunu tespit etmek güçtür. Örneğin İÖ 6. yüzyılın sonunda yaşamış olan Pythagoras'ın kral Numa ile irtibat halinde olduğuna ilişkin Yunan kaynaklı anlatıların en eski tarihi İÖ 3. yüzyıldır, keza Latin edebiyatının başladığı İÖ 2. yüzyılın başında şair Ennius'un metinlerinde Pythagorasçı felsefenin izlerini sürmek ve bu dönemde bu felsefe ekolünün Roma'daki tanınırlığına ilişkin ipucu elde etmek mümkünse de, İÖ 4. yüzyılın ortasında Pythagorasçılığın Roma'daki en eski izleriyle ilgili temel kaynaklarımız İS 1. yüzyılda yaşamış olan Plinius ve Plutarchus'tur. Yine bu bölümde ele aldığımız felsefeye dönük olumsuz tepkileri örnekleyen Senatus kararlarıyla ilgili kaynaklarımızın sayısı çok az olmakla birlikte sonraki döneme aittir. Örneğin İÖ 161 yılındaki kararla ilgili tek kaynağımız İS 1. yüzyılın ortasında doğmuş olan Romalı tarihçi Suetonius'tur ve onun aktarımını destekleyecek başka bir aktarım yoktur. Ele aldığımız kararlardan bir diğerinin tarihi bile belirsizdir, İÖ 154 mü, yoksa İÖ 173 yılına mı ait olduğu tartışma konusudur, dahası kararla ilgili tek aktarımın tarihi İS 2. yüzyılın sonunda doğmuş olan tarihçi Athenaeus'tur. Bu yüzden çalışmamızda bu Senatus kararlarını birlikte inceleyerek ortak ve ayrışan noktalarını tespit ediyor ve modern yorumcuların yürüttüğü tartışmalara yer veriyoruz. Benzer şekilde İÖ 155 yılındaki üç filozof-elçinin Roma'ya gelişi ve içlerinden Carneades'in burada yarattığı rahatsızlıkla ilgili kaynaklarımız da en erken bir yüzyıl sonra kaleme alınmış olan eserlerdir. Sonuç olarak kaynak eksikliği ve sorunlarından ötürü Roma'da cumhuriyetin İÖ 4. yüzyıldan 2. yüzyılın

ortasına kadarki döneminde deneyimlenen siyaset ve felsefe ilişkisiyle ilgili kesin çıkarımlara varmanın güç olduğunu belirtmek durumundayız.

Felsefenin İÖ 2. yüzyılın ortasından itibaren Roma'da daha fazla bilindiğini ve kabul görmeye başladığını gösteren örnekler vardır, çalışmamızın ikinci bölümünde incelediğimiz bu örneklerin oluşumunda, kuşkusuz Roma'nın İÖ 3. yüzyıldan itibaren bölgedeki siyasî ve askerî egemenliğinin daha da sağlamlaşmasına bağlı olarak Yunan kültürüyle kurulan kültürel irtibatın artmasının rolü büyüktür. Daha öncesinde dolaylı olarak Etrüsklerin yaşam âdetleri ve ritüelleri aracılığıyla Yunan kültürünü tanımaya başlamış olan Romalılar için artık Yunan kültürü, geleneksel inanış ve deneyimlerinden farklı olan, Yunan eğitimi, edebiyatı ve felsefesiyle şekillenen yeni bir yaşam anlayışı anlamına geliyordu. Çalışmamızın ikinci bölümünün ilk kısmında bu yaşam anlayışının tarihsel açıdan öncü örneklerinden olan bir çevreyi ele alıyoruz. Ünlü Romalı komutan ve devlet adamı Scipio Aemilianus'un etrafındaki soylu Romalılar ve Yunan düşünürlerden oluşan bu çevrenin Latin edebiyatını ve buna bağlı olarak felsefe faaliyetlerini nasıl desteklediğini inceliyoruz. Bu çevrenin Roma'da Yunan kültürünün yayılmasına sağladığı katkıyla ilgili modern çalışmaların sayısı fazladır. Astin'in birçok çalışmada temel kaynak olarak kullanılan *Scipio Aemilianus*, Brown'un *A Study of the Scipionic Circle* isimli eserlerini ve Walbank'in "Political Morality and the Friends of Scipio", Zetzel'in "Cicero and the Scipionic Circle", Saunders'in "The Nature of Rome's Early Appraisal of Greek Culture" başlıklı makalelerini bu çalışmalar arasında sayabiliriz.[6]

---

[6] A. E. Astin, *Scipio Aemilianus*, Oxford, OUP, 1967; R. M. Brown, *A Study of the Scipionic Circle*, Mennonite Press, 1934; F. W. Walbank, "Political Morality and the Friends of Scipio", *JRS*, 55.1/2, 1965, s. 1-16; J.E.G., "Cicero and the Scipionic Circle", *HSCP*, 76, 1972, s. 173-179; C. Saunders, "The Nature of Rome's Early Appraisal of Greek Culture", *CP*, 39.4, 1944, s. 209-217.

Felsefenin bu çevredeki görünümünün siyasetle ilişkisi bakımından iki önemli yönü vardır. Birincisi Scipio Aemilianus ile Stoacı Panaetius bağlamında, daha önce Roma'da hiç görülmemiş olan siyaset adamı ile filozof ilişkisini örneklemesidir. İkincisi ise Stoacı Panaetius ile Yunan tarihçi Polybius'un Roma'nın siyasî yapısına ve bölgedeki egemenliğine ilişkin genel itibarıyla olumlu bir içeriğe sahip olan felsefî tespitler yapmış olmasıdır. Çalışmamızın ilgili bölümünde bu konuyu kapsamlı bir şekilde inceleyip genel olarak felsefenin ya da özel olarak Panaetius'un tümüyle, Polybius'un ise kısmen bağlı olduğu Stoacılığın ilkeler bağlamında nasıl değişime uğradığını ortaya koyuyoruz. Önceki bölümde deneyimlenen kaynak sorunu bu bölümde nispeten az yaşanmıştır. Zira bu dönemdeki siyaset ve felsefe ilişkisine dair bizi aydınlatabileceğini düşündüğümüz Panaetius'un eserleri günümüze ulaşmamışsa da, gerek Scipio Çevresi'ndeki diğer edebiyatçı ve düşünürlerden kalan eserlerdeki felsefî düşüncelerin izleri, gerekse yaklaşık bir yüzyıl sonra Cicero'nun diyaloglarında bu çevredeki tartışmaların bazılarını detaylı bir şekilde kaleme almış olması bu konudaki kaynak eksikliğimizi nispeten gidermektedir. Bununla birlikte aynı çevrede bulunan diğer Yunan düşünürü Polybius'un tarih eseri günümüze büyük ölçüde ulaşmıştır. Polybius eserinde özellikle de Roma'nın siyasî yükselişini Stoacı τύχη kavramı ve siyasî rejimler döngüsü ile karma rejim teorisi bağlamında ele almıştır. Bu, hem Roma'nın siyasî yapısının felsefî ilke ve düşünceler süzgecinden geçirildiği en eski eser olması, hem de bu dönemde felsefenin kendisine Scipio Çevresi'ndeki Romalılar nezdinde dinleyici bulduğunu göstermesi bakımından kayda değer bir örnektir. Genel olarak Scipio Çevresi'yle ilgili olduğu gibi, Polybius'un Romalı entelektüeller üzerinde bıraktığı etkiyle ve tarih eserindeki siyasî okumayla ilgili modern çalışmaların sayısı çoktur. Baronowski'nin *Polybius and Roman Imperialism*, Champion'ın *Cultural Politics in Polybius's Histories*, Walbank'ın konuyla ilgili tüm eserleri yanında anısına hazırlanan *Polybius and His World: Essays in*

Memory of F.W. Walbank isimli derleme, McGing'in *Polybius' Histories* isimli çalışması örnek gösterilebilir.[7]

İÖ 1. yüzyılın başından itibaren Roma'da siyasetçi ve filozof etkileşiminin gelişimi dikkat çekicidir. Çalışmamızın ikinci bölümünün ikinci kısmında Yunan filozofların kimi Romalı entelektüellerle yakınlıklarını, Roma'nın siyasî ikliminden nasıl etkilendiklerini ve felsefeyle ilgilenmiş olan önemli siyasî figürlerin karakter yapılarının, kurdukları ilişkilerin, yaşam tarzlarının, Caesar suikasti gibi önemli olaylardaki siyasî tercihlerinin benimsedikleri felsefe ekollerinin (Epicurusçuluk, Stoacılık ve Academiacılık) öğretileriyle ilgisini inceliyoruz. Bu incelemede neredeyse aynı dönemde yaşamış olan birçok yazarın eserinden yararlandık. Örneğin Epicurusçu Lucretius'un *De Rerum Natura*'sı, Stoacı Posidonius'un eserlerinden günümüze kalan fragmanlar, özellikle de Romalı siyasetçilerin karakteri yanında davranışlarına ilişkin önemli bilgiler veren Plutarchus'un biyografileri, Seneca'nın eserleri, Sallustius, Diodorus Siculus ve Strabon'un tarih metinleri bize yol gösterdi. Ayrıca Morford'un, kısmen de olsa eserinde "Cicero'nun çağdaşları" başlığıyla ele aldığı[8] bu dönemdeki Yunan filozof ve Romalı siyasetçiler arasındaki ilişkiye dair temel Eskiçağ kaynaklarımızdan biri de Cicero'nun kendisidir.

Cicero kendisinden önceki siyaset ve felsefe ilişkisine dair önemli kaynaklarımızdan biri olduğu kadar kendi kişiliğiyle de bu ilişkinin önemli bir yansıtıcısı olmuştur. Elbette kendisinden önce yaşamış olan Scipio Aemilianus'un, çağdaşı olan Cato ve Brutus'un da yaşamları siyasî mücadeleler içinde geçti ve çalışmamızda da ele aldığımız gibi bir şekilde felsefeyle ilgilendiler, filozoflarla yakın ilişki kurdular. Ancak Cicero

---

[7] Donald W. Baronowski, *Polybius and Roman Imperialism*, Londra, A&C Black, 2013; C. B. Champion, *Cultural Politics in Polybius's Histories*, California, UCP, 2004; *Polybius and His World: Essays in Memory of F.W. Walbank*, Ed. B. Gibson ve T. Harrison, OUP, 2013; B. McGing, *Polybius' Histories*, Oxford, OUP, 2010.

[8] Morford, *age*, s. 34-97.

onlardan farklı biçimde, gençlik döneminden -cumhuriyet rejiminin yıkımını hızlandıran neredeyse her siyasî karışıklıkta bir rolü ya da sözü olan bir figür olmasına rağmen, her şeyden önce bir yazar olarak- öldüğü yıla (İÖ 43) kadar felsefeyle ilgilenmekten vazgeçmedi. Yunan felsefesini ve kavramlarını Latinceye aktarmaya çalıştı, bu teorik gayretini kitaplarının okuyucusu olan Romalı entelektüellere açıklamaya ve onları felsefenin siyasî ve toplumsal açıdan faydalı bir uğraş alanı olduğuna ikna etmeye çabaladı. Siyasetten uzak olduğu iç savaş döneminde felsefeyi sadece bir *otium* uğraşısı olarak gördüğünü ve deneyimlediğini söylese bile, Roma'da rejimin sonunu getirdiğini düşünerek karamsarlığa kapılmasına neden olan güncel siyasetten tümüyle kopamadı. O her daim pratik olarak siyasetin, teorik olarak da felsefenin içinde olmakla yetinmedi, bu ikisini birbirinin içine katarak Roma düşünce tarihinde kendine has bir yer edindi. Bu yüzden çalışmamızın üçüncü ve sonuncu bölümünde Cicero'nun hem siyaset bağlamında felsefe pratiğini, hem de felsefe bağlamında siyaset teorisini inceledik. Özellikle de birinci hususla ilgili olarak Cicero'nun siyasetten uzak kaldığı dönemde yazdığı mektuplardan yararlandık. Bu konuyla ilgili yakın bir tarihte yayımlanmış olan McConnell'ın *Philosophical Life in Cicero's Letters* başlıklı eseri[9] bizim için yol gösterici oldu. Bununla birlikte Cicero'nun siyasî bir hedef olarak benimsediği, felsefeyi Romalılara tanıtma göreviyle ilgili olarak günümüze ulaşan birçok eserinden ve bu konuyla ilgili görüş bildiren birçok modern kaynaktan da yararlandık.

Cicero'da siyaset ve felsefe ilişkisinin ikinci bölümünde ise çeşitli siyasî konuların teorik olarak incelendiği *De Re Publica* adlı eserini temel aldık. Cicero'nun Platon'un *Devlet*'ini örnek alarak kaleme aldığı bu eser sadece Platon'un değil, Aristoteles, Stoacılar, Epicurusçular ve Polybius'un toplum ve devlet

[9] S. McConnell, *Philosophical Life in Cicero's Letters*, Cambridge, CUP, 2014.

anlayışını yansıtan görüşlerini içerir. Bununla birlikte bu görüşler Cicero tarafından Roma toplum ve devletinin kendisine has nitelikleri bağlamında yeniden değerlendirilir. Diyalog halindeki bu eserin ana konuşmacısı Scipio Aemilianus'tur ve diğer konuşmacılar da yukarıda bahsettiğimiz Scipio Çevresi'nde bulunan kişilerden seçilmiştir. Başka deyişle, bu eserdeki görüşler muhtemelen Scipio Çevresi'nde tartışılagelen ve en azından Cicero'nun yaşadığı döneme kadar gündemde kalan siyaset ve felsefe konularının birer yansımasıdır. Burada aktif siyasetle uğraşmanın gerekçeleri, ideal devlet ve devlet adamının nitelikleri, genel olarak adalet ve Roma'nın bölgedeki siyasî egemenliğinin adil olup olmadığıyla ilgili tartışmalar bulunur.

Çalışmamızda Eskiçağ metinlerinden yapılan çeviriler aksi belirtilmediği sürece yazara aittir. Özel isimler kullanılırken İtalya, Mısır gibi Türkçeye yerleşmiş olanlar dışında, yararlandığımız metinlerin büyük bir bölümündeki dil ve anlatıma uygun olarak Latinceleri tercih edilmiştir. Kısaltmalarda Yunanca yazar ve eser adları için "H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford Clarendon Press, 1996" künyeli Yunanca sözlük, Latince yazar ve eser adları içinse "P. G. W. Glare, C. Stray, *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1968" künyeli Latince sözlük temel alınmıştır. Yayıncıların, dergilerin ve fragman derlemelerinin kısaltmalarında *JRS* ve *AJP*'deki yayın standardı kabul edilmiş, anlatımın bozulmaması için metin içinde eserlerin adları kısaltılmamıştır.

1
FELSEFENİN KARŞILAŞTIĞI İLK SİYASÎ TEPKİLER

1.1. Roma'daki En Eski Felsefî Öğreti Olarak Pythagorasçılık

Roma'da Pythagorasçılığın İlk İzleri

Samoslu Pythagoras (İÖ 570-495) henüz φιλοσοφία (felsefe), φιλοσοφειν (felsefe yapmak) ve φιλοσοφός (filozof) terimlerinin bilinip bilinmediği ve kullanılıp kullanılmadığı konusunda kesin bir yargıya varamadığımız bir dönemde yaşamış olan bir "bilge"ydi. Heraclides Ponticus, Diogenes Laertius ve Cicero gibi, kendisinden yüzyıllar sonra yaşamış kimi düşünürlere göre Pythagoras "filozof" terimini bulmuştu. Oysa bu tartışmalı bir iddiadır. Φιλος ve σοφία sözcüklerinin birleşiminden oluşmuş olan φιλοσοφία teriminin ya da onunla aynı kökten gelen diğer sözcüklere ilişkin en eski kullanım örneği Pythagoras'tan sonra, İÖ 5. yüzyılda yaşamış olan Herodotus'a aittir. Tarihçi eserinin bir yerinde (1.30) Croisus'un Solon'da bilgi sevgisini (φιλοσοφέων) gördüğünü anlatır. Hadot buradaki "bilgelik sevgisi" ile kastedilenin yapılan yolculuklara bağlı olarak tanıma, gerçeklik ve insanlar hakkında en geniş deneyime ulaşma ve başka bölgelerle birbirinden farklı gelenekleri keşfetme arzusu olduğunu dile getirir.[1] Pythagoras'ın, kendisindeki bilgi sevgisini Herodotus'un kullandığı bağlamda

[1] P. Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2011, s. 26.

φιλοσοφία olarak tanımlayıp kendisini de bu etkinliğin içindeki bir φιλοσοφός olarak gördüğü yönünde dayanak oluşturacak yazılı bir eseri günümüze ulaşmamıştır. İS 3. yüzyılda yaşamış olup, Heraclides Ponticus gibi Pythagoras'ın kendisine φιλοσοφός diyen ilk kişi olduğunu varsayan Diogenes Laertius'a göre (1.12; 8.1-50) Pythagoras'ın yazdığı söylenen kitapların sayısı ve içeriği tartışmalıdır. Dolayısıyla o dönemde bile Pythagoras'ın bu konudaki yaklaşımına ilişkin kesin bir hüküm verilebilmesinin zor olduğu bilinmelidir.[2]

Pythagoras hakkında birçok iddia ortaya atılmıştır. Genelde sürekli seyahat ettiği ve düşüncelerini, ziyaret ettiği ülkelerde edindiği fikirlerden oluşturduğu düşünülmüştür. Başka deyişle onu tek bir coğrafyanın ve kültürün temsilcisi olarak görmek zordur. Pythagoras'ın bilgi birikiminin ve felsefesinin de büyük ölçüde Mısır'da gördüğü eğitime dayandığı, Mısır rahipleri tarafından eğitildiği, Mısırlı Amasis tarafından kendisine Mısır dilinin öğretildiği ve muhtemelen onun Mısır matematiği ve astronomisi yanında, dinini de öğrenen ilk Yunan olduğu düşünülmüştür.[3] Bu bilgi birikimiyle, Pythagoras kendi başına kimi geometri problemlerini çözmüş, kimi çözümleri ise Mısır'dan Yunanistan'a getirmiştir. Strabon'a göre Pythagoras bilgilenmek amacıyla gittiği Mısır'dan, aynı amaçla Babil'e geçmiştir, Cicero bu iki yere Persia'yı da ekler, ona göre Pythagoras burada büyü ilmini öğrenmiştir.[4] En nihayetinde denebilir ki, Pythagoras bu seyahatleri boyunca Mısırlılar, Fenikeliler, Keldaniler, Persler ve Asurlular gibi

[2] Bu konuyla ilgili tartışmalar ve ileri okuma için bkz. Robert Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Brüksel, 1956; Christoph Riedweg, *Pythagoras: His Life, Teaching, and Influence*, İngilizceye çev. Steven Rendall, Londra, COUP, 2005, s. 91-92.

[3] Bkz. Porph. *VP* 12; Isoc. *Bus.* 28. Pythagoras'ın doğu seyahatleri konusunda kendisinden sonra gelen Platon gibi filozoflara örnek teşkil ettiği de söylenebilir. Alice S. Riginos, *Platonica: The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*, Leiden, Brill, 1976, s. 64-65; Charles H. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, Inc., 2001, s. 12; Riedweg, *age*, s. 7.

[4] D.S. 10.11; 1.96-98; Str. 14.1-16. Bkz. Iamb. *VP* 19; Cic. *Fin.* 5.29.

farklı halklarla karşılaşıp felsefesini onların bilgi ve düşünce birikimiyle şekillendirmiş, daha sonra da bu felsefeyi Güney İtalya'daki Croton'da yaymıştır.

Romalıların Pythagoras'a olan ilgisinin en eski izine, İÖ 343-290 yılları arasında yapılmış olan Samnit savaşlarında rastlarız. Savaş sürerken bir Delphi kehaneti Romalıların savaşı kazanabilmek için bir Yunan bilgesi ile kahramanının heykelini dikmek zorunda olduğunu söylemiş, bunun üzerine Romalılar Senatus kararıyla kahraman olarak Alcibiades'in, bilge olaraksa Pythagoras'ın heykellerini dikmiştir.[5] Sulla dönemine kadar, iki yüzyıl boyunca Comitium'da dikili duran bu heykellerin asıl dikilme nedeninin güney İtalya'daki Yunanları Samnitlere karşı kullanmak olduğu da düşünülmüşse de[6] neticede Romalıların bildikleri diğer Yunan bilge ya da filozoflarından birini değil de, Pythagoras'ı tercih etmiş olmaları onu kendilerine daha yakın gördüklerini akla getirebilir. Dahası, sonunda savaşı kazanmış olmaları, Romalıların gözünde Pythagoras'a dönük sempatiyi beslemiş olabilir. Nitekim bu sempatinin izini Latin edebiyatının başlangıç döneminde de sürmek mümkündür. Samnit savaşlarından neredeyse yarım yüzyıl sonra kendisi de Yunanlaşmış güney İtalya'dan gelen ve genel olarak Latin edebiyatının babası olarak kabul edilen Ennius (İÖ 239-169), *Annales* adlı eserinin giriş kısmında Pythagorasçı ruh göçü fikrini[7] savunuyor görünür. Pythagorasçı bilgeliğin Latin edebiyatındaki en eski yansıması olan bu aktarımda Ennius Musa'ların dağı olan Parnassus'ta şair Homeros'un kendisine göründüğü bir rüyayı betimler. Homeros burada Ennius'a ruhunun onun bedenine geçtiğini söyler. Bu ruh göçü doğrudan olmamıştır, Homeros'un ruhu önce bir tavus kuşuna, sonra da Ennius'a

---

5 Plin. *Nat.* 34.26; Plu. *Num.* 8.10.

6 Erich S. Gruen, "Romans and Others", *A Companion to the Roman Republic*, Ed. Nathan Rosenstein – Robert Morstein-Marx, Blackwell Publishing, 2010, s. 464.

7 Pythagorasçı felsefede ruh göçüyle ilgili en eski kaynaklara ilişkin bkz. C. O. Brink, "Ennius and the Hellenistic Worship of Homer", *AJP*, 93.4, 1972, s. 561; W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, H. Carl, 1962, s. 86-142.

geçmiştir.[8] Skutsch'a göre tavus kuşu bilinçli olarak seçilmiş bir ara bedendir, zira tavus kuşu güney İtalya başta olmak üzere birçok yerde ölümsüzlüğün sembolüdür. Dahası Pythagoras'ın doğduğu yer olan Samos da tavus kuşuyla bilinir.[9]

Başka bir görüşe göreyse Ennius bu rüya anlatımını Callimachus'un *Aetia*'sının giriş bölümünü örnek alarak yazmıştır.[10] Newman'a göreyse, Ennius'un *Epicharmus*'unda da karşımıza çıkan bu rüya anlatımı Ennius için bir edebi araçtan öte, onun düşüncesinin, ilhamının, metafiziğinin, şiirsel yetkinliğinin ve mistik bakış açısının bir göstergesidir.[11] Kimi Eskiçağ tanıklıkları da Ennius'un, Homeros'un kendisine göründüğüne gerçekten inandığını düşündürmektedir. Örneğin Cicero şöyle der: "(Ennius) düş gördükten sonra anlattı: Şair Homeros yanımda göründü."[12]

Fronto, *De Eloquentia* 146N'de nasıl Homeros'un öğretmeni Calliopa'ysa, Ennius'un öğretmeninin de Homeros ve Uyku (*Somnus*) olduğunu söyler, yine Marcus Aurelius'un Fronto'ya yazdığı bir mektupta da Ennius'un uykuda bir düş gördükten sonra eserini yazmaya başladığı söylenir, buna bağlı olarak rüyadan hiç uyanamasaydı düşünü anlatamayacağı belirtilir.[13]

---

[8] Enn. *Ann.* 13; 14 (*Remains of Old Latin: Ennius – Caecilius*, İngilizceye çev. E. H. Warmington, HUP, 2006, s.6; 8). Bununla ilgili olarak bkz. Don. *Ter. An.* 2.5.18; *Pers.* 6.9-11. Yine Pythagoras'ın Lucianus'un *Gallus*'unda (28) horoz olarak betimlenişiyle ilgili olarak bkz. M. Marcovich, "Pythagoras as Cock", *AJP*, 97,4, 1976, s. 331-335.

[9] Bir düşünceye göre tavus kuşu İÖ 6. yüzyılda doğudan Samos'a getirilmiştir. Bkz. Hardie, *age*, s.193.

[10] Brink, *age*, s. 552-553.

[11] Bkz. J. K. Newman, "Ennius the Mystic II: The Technical Revolution", *G&R*, 12.1, 1965, s. 43. Karş. Franz Altheim, *A History of Roman Religion*, İngilizceye çev. Harold Mattingly, Londra, Methuen Publishers, 1938, s. 300. Brink ise (*age*, s. 563) Epicharmus karakterinin açık bir şekilde Pythagorasçı olduğuna vurgu yapar. Bu konuyla ilgili olarak bkz. Plu. *Num.* 8.17; D.L. 8.78.

[12] Cic. *Luc.* 2.16.51: "Cum somniavit (Ennius) narravit: visus Homerus adesse poeta."

[13] Fro. *Aur.* 1.4.4; *The Correspondence of Marcus Cornelius Fronto*, İngilizceye çev. C. R. Haines, Cambridge, HUP, 1982, s. 94; *Remains of Old Latin: Ennius – Caecilius*, İngilizceye çev. E. H. Warmington, Cambridge, HUP, 2006, s. 4.

O halde bu görüşlere göre hem tavus kuşu tercihi, hem de Pythagorasçı felsefede önemli bir yer tutan ruh göçü fikrini benimsemiş olması, Ennius'un Pythagoras'ın felsefesini bildiğinin bir kanıtı olabilir.[14]

Ayrıca Ennius'un bir köle olarak Roma'ya geldiğinde, sahibi olan Fulvius Nobilior'un da (İÖ 189'da Consul) Pythagorasçılığa ilgi duyduğu ve Roma'nın dini takvimi üzerinde çalışırken bu bilgelikten etkilendiği söylenir.[15] Merkezi Orta Yunanistan olan Yunanların Aetolia Birliği'nin gücünü kırdıktan sonra Roma'ya gelen Nobilior, Musa'ların Hercules Tapınağı'nı (*Aedes Herculis Musarum*) yaptırmıştır. Musa'lar kültünün Roma'daki temsili olan bu yapı siyasî uyum ve uzlaşıya örnek teşkil eden müzikal uyumu, efsanelerde yüceltilen büyük adamların *virtus*'unu ve şiirle korunup yayılan belleğin gücünü imler. Yunan kaynaklı olsa da, imlediği değerler Roma'nın siyaset anlayışına uygundur. Nitekim Hardie, Musa'ların ὁμόνοια'sının (uyum, birlik) kamusal perspektifte ve Pythagorasçı etkiyle siyasî ve kozmik düzenin yönetici ilkesi katına yükseldiğine vurgu yapar.[16] Başka deyişle, metinsel dayanak eksikliğinden ötürü tartışmaya açık olarak Roma'nın diğer ulus ve kavimleri belli bir uyum içinde yönetmesi ile Pythagorasçı uyum anlayışı arasında bir bağlantı kurulduğu söylenebilir. Roma'nın efsanevi kralı Numa ile Pythagoras arasında olduğu varsayılan tartışmalı ilişki de muhtemelen bu bağlantı üzerinden şekillenmiştir.

---

[14] O. Skutsch, "Notes on Metempsychosis", *CP*, 54.2, 1959, s. 115. Başka bir görüşe göreyse Ennius'un tavus kuşunu seçmesinin nedeni diğer asil kuşların daha önce başkaları tarafından başka anlamlarda kullanılmış olmasıdır, örneğin kuğu Orpheus'un ruhunun, kartal da Agamemnon'un ruhunun sembolüdür. Bkz. F. Skutsch, "Ennius", *RE*, 5, 1905, s. 2604; O. Skutsch, *age*, s. 116.

[15] Karş. Var. *L.* 6.33. Ayrıca bkz. Carole E. Newlands, *Playing with Time. Ovid and the Fasti*, Londra, COUP, 1995, s. 35; Kahn, *age*, s. 87.

[16] A. Hardie, "Juno, Hercules, and the Muses at Rome", *AJP*, 128.4, 2007, s. 551; 562. Bkz. Iamb. *VP* 45.

Kral Numa ve Pythagoras İlişkisi

Roma'nın ikinci kralı olan Numa'nın Croton'daki filozof Pythagoras'ın yanında eğitim gördüğüne dair sık anlatılan bir hikâye vardır. Bu hikâyenin ilk ne zaman ve kim tarafından oluşturulduğunu bilmiyoruz, ancak Yunan kökenli olduğunun emareleri var. İÖ 3. yüzyılın başında Tarentumlu Aristoxenus[17] ve Pythagoras biyografisi yazan diğer yazarlar bu bilgeyi Lucanialılar ve Messapialılardan Romalılara kadar İtalya halklarının öğretmeni, danışmanı ya da en azından misafiri olarak betimlemiştir.[18] Ünlü yasa koyucular Charondas ve Zaleucus da Pythagoras'ın öğrencisiydi, Pythagoras'ın bu bölgedeki etkisi, öğrencilerinin Roma yasasına yaptıkları dolaylı katkı bakımından da nesiller boyunca sürmüş olmalıdır.[19] Ancak Kahn'a göre Pythagoras'ın Roma'daki sonraki yüzyıllarda da süren etkisinin asıl nedeni düşüncelerini Romalılarla aynı coğrafyada yaymış olmasıdır.[20] Başka deyişle coğrafi yakınlık Romalıları kaçınılmaz olarak Pythagoras'ın düşünceleriyle karşılaştırmış ve onları Pythagorasçı bilgeliği vatanseverlik duygusuyla ve İtalya'nın yerel bir değeri olarak efsanevi kral Numa'yla ilişkilendirmeye ikna etmiş olabilir.

Bu ilişkilendirmeye göre Pythagoras Numa'yı başta tanrılara tapım olmak üzere birçok konuda eğitmiş, Numa bu derslerden edindiği birikimle Roma'da devletin dini kurumlarını tesis etmiştir.[21] O halde bu hikâyeye göre bir Sabin ka-

---

[17] Aristoxenus Pythagoras'ın hayatını kaleme alan ilk yazardır. Kahn'ın da bildirdiği gibi, aktarımı sorunludur, zira anlattığı Pythagoras oldukça mitolojiktir ve tarihsel gerçeklikten kopuktur. Bununla birlikte anlattıklarının ne kadarının kendisinin hayal gücüne, ne kadarının da sözlü geleneğe dayandığı belirsizdir. Bkz. Kahn, *age*, s. 69-70.

[18] D.L. 8.14; Porph. *VP* 22. Bkz. Gruen, *age*, s. 463.

[19] Seneca *Ep.* 90.6'da Zaleucus ile Charondas'ın Sicilia ve İtalya'daki Yunan topraklarında yayılan hukuk ilkelerini forumda ve mahkeme salonlarında değil, Pythagoras'ın gizli ve kutsal inzivasında öğrendiğini söyler. Bu, Pythagoras'ın felsefe okulunun etkisinin kabulü bakımından önemli bir tespittir. Bkz. D.L. 8.15; Kahn, *age*, s. 70.

[20] Kahn, *ae*, s. 86.

[21] D.H. 2.59.1; D.S. 8.14. Bkz. Gruen, *age*, s. 463.

sabasından gelmiş olan Numa entelektüel eğitimini bir Yunan bilgesine borçludur, başka deyişle Roma'nın yüzyıllar boyunca ayakta kalan dini kurumları Pythagoras'ın ilkeleri üzerine inşa edilmiştir. Ancak bu iki figür arasındaki ilişkiyi anlatan Eskiçağ yazarları çoğunlukla bunun bir yakıştırma olduğunu kabul etmiştir.[22] Temel gerekçeleri ise aşağıda inceleyeceğimiz üzere iki figürün farklı dönemlerde yaşamış olmasıdır. Bu konuda en önemli kaynaklarımızdan biri Cicero'dur.

Cicero Numa'nın Roma'ya yaptığı hizmetleri aktardıktan sonra, onun "Pythagoras'ın bir öğrencisi ya da bir Pythagorasçı olduğu"[23] yönündeki söylentiyi gündeme getirir. Ona göre bu Romalıların ataları tarafından (*de maioribus*) aktarılmış olup genel olarak doğru kabul edilmiş bir söylentidir. Ancak "resmî yıllıkların otoritesine göre" (*annalium publicorum auctoritate*) bu söylentinin yeterli bir dayanağının olmadığını da ekler. Başka deyişle Roma tarihinin en eski kayıtlarında bu kurguyu destekleyecek bir aktarım yoktur. Metnin devamında Pythagoras'ın İtalya'ya ilkin Numa'nın ölümünden neredeyse yüz kırk yıl sonra gelmiş olduğu tarihsel olarak kanıtlanmaya çalışılır. Bu anlatının önemi, metinde de dile getirildiği gibi, Roma devletinin gelişiminin dışarıdan kente taşınmış olan yabancı unsurlarla değil, Roma'nın doğal ve yerel erdemleriyle sağlandığını,[24] dışarıdan gelen unsurların da Roma'da daha

[22] Örneğin bkz. Cic. *Rep.* 2.28-29; Liv. 1.18.1-2.

[23] Cic. *Rep.* 2.28: "Numam Pythagorae ipsius discipulum aut certe Pythagoreum fuisse."

[24] Bu konuda farklı düşünenler de olmuştur. Roma'nın Numa dönemindeki siyasî ve dini açıdan kurumsal yükselişini konu edinmiş olan Boulet'nin detaylı çalışmasından da okunabileceği gibi, Plutarchus'un gerek *Them.* (32.6), gerekse *Per.* (8.2) biyografilerinde atıfta bulunduğu Sparta rejimi ve Numa krallığı filozof Platon'un siyasî fikirlerinin hayata geçmiş hali olarak düşünülür, buna göre Numa filozof kral, Sparta da Socrates'in ideal devletidir. Bkz. Bernard Boulet, "Is Numa The Genuine Philosopher King?", *The Statesman in Plutarch's Works. 2. The Statesman in Plutarch's Greek and Roman Lives*, Ed. Lukas De Blois, J. Bons, T. Kessels, Dirk M. Schenkeveld, Leiden, Brill, 2004, s. 245-256.
Numa ile Pythagoras ilişkisini daha da ileri götürüp, Numa'nın adalet ve bilgelik bakımından etkilendiği Pythagoras'ı ata âdetlerinin (*mos ma-*

iyi bir hale dönüştüğünü göstermek ve ataların bilgeliğini övmektir:

> Devletimizin gelişimini ve doğal bir süreçte ve rotada en iyi hale gelişini izlersen bunu çok daha kolay bir şekilde anlayacaksın. Dahası başka yerlerden alınan birçok unsurun bizde kendilerinden edindiğimiz ve asıl menşei olan yerlere göre çok daha iyi bir hale geldiğini anlayınca, atalarımızın bilgeliğinin ne kadar övgüye değer olduğunu da göreceksin ve Roma toplumunun, talih yardım etmişse de, yine de tesadüfen değil, aksine iradesi ve disiplini sayesinde ilerlediğini anlayacaksın.[25]

Metnin devamında Cicero'nun *quam inveteratus error* ("ne uzun soluklu bir hata!") diyerek yadsıdığı Numa ile Pythagoras arasında bir bağlantı olduğu düşüncesine ilişkin Eskiçağ'daki yazınsal tanıklık Cicero'nun buradaki sözleriyle sınırlı değildir. Cicero *Tusc.* 4.2-3'te de bu konuya değinir. Burada da odak noktası atalarının "karakterini ve erdemlerini" (*ingenia virtutesque*) övmektir. Bunun için ilkin Pythagoras'a duyulan ilgiden söz eder, ona göre "Pythagoras bilgeliği ve asaletiyle Romalıların önünde olmuştur."[26] Ancak Pythagoras'ın İtalya'da bulunduğu tarih Numa'nın dönemi değil, ondan çok sonra yaşamış olan L. Brutus'un vatanı kurtardığı yani son kralın ailesiyle birlikte Roma'dan kovulduğu dönemdir. Cicero "kral Numa'nın sonraki nesiller tarafından

---

iorum) temeli sayanlar da vardır, buna göre Roma geleneği bir Yunan filozofundan esinlenmiş olur. Bkz. Gruen, *age*, s. 169-170.

[25] Cic. *Rep.* 2.29: "Atqui multo id facilius cognosces... si progredientem rem publicam atque in optimum statum naturali quodam itinere et cursu venientem videris. Quin hoc ipso sapientiam maiorum statues esse laudandam, quod multa intelleges etiam aliunde sumpta meliora apud nos multo esse facta, quam ibi fuissent unde huc translata essent atque ubi primum exstitissent; intellegesque non fortuito populum Romanum, sed consilio et disciplina confirmatum esse, nec tamen adversante fortuna."

[26] Cic. *Tusc.* 4.2: "in conspectu praestanti sapientia et nobilitate Pythagoras."

Pythagorasçı kabul edilmesinin nedeninin (Romalılar arasında) Pythagorasçılara duyulan hayranlık olduğunu"[27] düşünür. Sonraki dönemde yaşamış olan Romalıların anakronizme düşüp Numa ile Pythagoras'ı ayrı dönemde yaşamış gibi kabul etmesinin nedeni ise, Cicero'ya göre, "Pythagoras'ın disiplinini ve ilkelerini bilip, kral Numa'nın da adaletini ve bilgeliğini atalarından işitmiş olmaları", buna mukabil "yaşananlar çok eski zamana ait olduğu için, söz konusu ömürleri ve dönemleri bilmemeleridir."[28] Devamında ise şöyle der Cicero: "Bilgeliği öyle belirgindir ki Numa'nın, onun Pythagoras'ın bir dinleyicisi olduğuna inandılar."[29]

Cicero'nun çağdaşı olan tarihçi Halicarnassus'lu Dionysius'a göreyse (2.59.4) Numa ile Pythagoras'ın yaşadıkları dönemler arasında üç ya da dört nesil (bir ya da bir buçuk yüzyıl) olmalıdır, dahası Numa'nın yaşadığı dönemde Croton kenti bile henüz kurulmamıştır. Tarihsel kayıtlara göre, Pythagoras Polycrates zamanında, başka deyişle Roma'nın son kralı olan Etrüsk Tarquinius Superbus (İÖ 535-496) zamanında yaşamış olmalıdır. Numa'nın İÖ 673 yılında öldüğü kabul edilirse aralarında doğrudan bir bağlantı olması imkânsızdır.

İÖ 181: Pythagorasçı Kitapların Yakılması

İÖ 181 yılında Ianiculum'un girişini kazan işçiler iki taş lahit bulmuştur.[30] Dışında Yunanca ve Latince yazılar bulunan ve içi boş olan lahitlerden birinin Numa'nın tabutu olduğu düşünülmüştür. Diğerinin içinde ise bazı metinler bulunmuştur. Metinlerin oluşturduğu yedi kitap Latince yazılmış olup *de*

---

[27] Cic. *Tusc.* 4.3: "propter Pythagoreorum admirationem Numam quoque regem Pythagoreum a posterioribus existumatum."

[28] Cic. *Tusc.* 4.3: "cum Pythagorae disciplinam et instituta cognoscerent, regisque eius aequitatem et sapientiam a maioribus suis accepissent, aetates autem et tempora ignorarent propter vetustatem."

[29] Cic. *Tusc.* 4.3: "eum, qui sapientia excelleret, Pythagorae auditorem fuisse crediderunt."

[30] Liv. 40.29.3-14.

Iure Pontificio, diğer yedi kitap ise Yunanca yazılmış olup *De Disciplina Sapientiae* başlığını taşıyordu. Kitaplar zarar görmemiş, aksine oldukça yeni görünümlüydü.[31] Valerius Antias'a göre sonradan kaybolmuş olan bu kitaplar Pythagorasçı ilkeleri içeriyordu.[32] Metinlerin kim tarafından kaleme alındığı belirsizdir. Plinius metinleri İÖ 120 yılının Censor'u olan L. Calpurnius Piso'nun yazmış olabileceğini söyler,[33] ancak bu konuda bir kanıt yoktur. Prowse'nin de bildirdiği gibi metni Numa'nın kaleme almış olabileceğine ilişkin de elimizde en ufak bir kanıt yoktur, dahası yazılı Latin edebiyatı İÖ 3. yüzyıldan önce başlamış olamaz. Emin olunan tek konu kitapların içeriğinin bir şekilde Pythagorasçı ilkelerden oluştuğudur.[34]

Anlatılana göre kazının yapıldığı yer Lucius Petilius tarafından satın alınmıştı, Praetor Urbanus olan Q. Petilius Spurinus tarafından metinler satın alındı ve o bu metinlerin geleneksel Roma inanışlarıyla çeliştiğini düşünüyordu, bu sebeple konuyu Senatus'a taşıdı ve metinler orada alınan siyasî bir kararla yakıldı. Yasaklamaya ilişkin resmî bir gerekçe günümüze ulaşmamıştır, başka deyişle Senatus'a göre Pythagorasçılığın geleneksel din anlayışına vereceği zararın nasıl tanımlandığını bilmiyoruz. Belki de Senatus'un bu tanımı ve gerekçelerini Roma'da zaman içinde sakıncalı bulunan Bacchusçu, Orpheusçu ve Pythagorasçı düşüncenin benzer niteliklerinde aramak gerekir. Devletin kontrolü dışında gelişim gösteren bu yabancı dini kültlerin içeriği sadece ritüelleri yönetenler ile inisiye edilen kişiler tarafından bilinmektedir. Hepsinde kutsal ve saklı bir literatüre dayanan gündelik yaşama ilişkin birtakım ilke, öğüt ve zorlamalar bulunur.[35] Örneğin Orpheusçuluk ve Pythagorasçılıkta reenkarnasyon düşüncesine bağlı olarak et

[31] K. R. Prowse, "Numa and the Pythagoreans: A Curious Incident", *G&R*, 11.1, 1964, s. 36. Kitapların sayısına ilişkin farklı görüşler de vardır, örneğin bkz. Plu. *Num*. 22.4.

[32] Plin. *Nat*. 13.87; Liv. 40.29.7-8; Plu. *Num*. 22.4; Prowse, *age*, s. 36-37.

[33] Plin. *Nat*. 13.87.

[34] Prowse, *age*, s. 37-38.

[35] Prowse, *age*, s. 41.

yemek yasaktır. Kendi içine kapalı olan bu tür yapılanmaların böyle yaşam ilkeleri devletin geleneksel din anlayışı üzerindeki otoritesini sarsmakla birlikte daha önce dini kurumların tesisi ve siyasî işleviyle ilgili olarak da bahsettiğimiz vatandaşların din üzerinden devlete bağlanması olgusuna da engel teşkil etmektedir. Dolayısıyla Numa kitaplarının daha önce ve sonra Roma'da sakıncalı bulunmuş olan yabancı kültürlere ait dini unsurlar gibi muamele görmüş olması şaşırtıcı değildir.

Geleneksel Roma dini *do ut des* (vermen için veriyorum) düsturuyla özetlenebilecek olan insanlar ile tanrılar arasındaki karşılıklı bir anlaşmanın varlığını kabul ediyordu. Siyasî teoloji bağlamında değerlendirilebilecek olan bu saklı anlaşma Romalılara tanrıların devlete lütuf sunması ve esenliğini daimî kılması amacıyla ritüellere uymayı, kurban sunmayı, tören ve festival düzenleyip onlara iştirak etmeyi sorumluluk olarak yüklüyordu. Dolayısıyla Roma'da vatandaşların yaşamına ve düşünce dünyasına yön veren geleneksel dinin, siyasî bir zorunluluk olarak devlet tarafından sınırlarının korunması gerekiyordu. Rüpke bu durumu açıklarken dinin Roma'da yönetici elitin yasallığını destekleyen önemli bir unsur olduğuna dikkat çeker, ona göre Roma devletinin farklı dönemlerde bağımsız din otoriteleriyle mücadele etmesinin nedeni budur.[36] İÖ 3. yüzyıldan itibaren yabancı din unsurları Roma dinine karışmaya başlamıştır. Öyken'in de bildirdiği gibi, Roma'ya gelen yabancı din unsurları bazen doğrudan devlet eliyle getirilirken, bazen de uzun seferlerden dönen askerler, savaş esirleri ve tüccarlar (ve aşağıda da göreceğimiz üzere savaştan kaçan göçmenler) aracılığıyla taşınmıştır. Yine Öyken bunlara egzotik olana ilgi duyan, eyaletlerde görevlendirilmiş bazı yüksek rütbeli komutanları ve askerî valileri de ekler. Yabancı kültleri Roma'ya taşıyan bir diğer kaynak ise nüfus hareketleridir.[37] Bu yabancı din unsurları ilkin siyasî

[36] Jörg Rüpke, "Communicating with the Gods", *A Companion to the Roman Republic*, Ed. Nathan Rosenstein – Robert Morstein-Marx, Blackwell Publishing, 2010, s. 231.

[37] Bu konuyla ilgili kapsamlı açıklama için bkz. Ekin Öyken, "Roma'da

yönetim nezdinde tehdit olarak değerlendirilmemiştir, aksine önemli bir örnek olarak Romalılar İÖ 293'te Roma'da bir salgın baş gösterdiğinde Yunan şifa tanrısı Aesculapius'un kültünü Roma'ya getirmekte sakınca görmemiş, Sibylla kitaplarına danışıp Peloponnesus'taki Epidaurus'ta meşhur olan kültü Tiber'deki adaya yeni bir kült olarak eklemiştir.[38] Ancak zaman içinde yerel din unsurlarıyla sonradan dahil olan unsurlar arasında bir ayrım yapılması gerektiği düşünülmüştür. Yabancı din unsurundan duyulan bu tür bir rahatsızlığın bilinen en eski örneğine İÖ 213'te rastlıyoruz. Livius geçmişe bakarak İkinci Kartaca Savaşı'nda Hannibal'in ordusundan kaçan göçmenlerin kendi dini inanış ve ritüellerini Roma'da sergilemesinden duyduğu rahatsızlığı anlatır, "kurban rahipleri ve kâhinler insanların zihnini ele geçirmişti" der.[39] Buradaki şikâyetin temelinde Romalıların geleneksel ritüelleri bırakıp bu yeni ve yabancı ritüellere katılması yatar. Bu yüzden Senatus, Praetor Urbanus olan Marcus Aemilius'u halkı bu tür batıl inanışlardan kurtarmak için görevlendirir, o da bu yabancı dinin kehanet ve dua kitaplarına, ritüellerinin nasıl olacağını anlatan yazılı formüllere sahip olan herkesin bunları belli bir vakte kadar kendisine teslim etmesi yönünde bir karar çıkarır.[40]

Devletin yabancı din unsurlarına müdahalesinin bilinen ikinci örneği de İkinci Kartaca Savaşı sırasında (İÖ 205) yaşanmıştır. Magna Mater olarak da bilinen Anadolu tanrıçası Cybele'nin Pergamum'dan Roma'ya getirilmesi ve kendisine tapınılmaya başlamasından sonra Senatus'ta Roma vatandaşlarının bu tapım törenlerine katılımını sınırlayan bir yasa çıkmış ve Phrygialı din adamlarının halk arasında dolaşması yasak-

---

Bacchus Bayramı ve Esrime", *Yayımlanmamış* Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2009, s. 33-34.

[38] Bu konuyla ilgili olarak bkz. Liv. 10.47.6-7; Ov. *Met.* 15.736-744; Plin. *Nat.* 29.16; 72; Plu. *Q.R.* 2.19.4-5.

[39] Liv. 25.1.8: "Sacrificuli ac vates ceperant hominum mentes."

[40] Liv. 25.1.6-12.

lanmıştır.[41] Bu yasaklamanın nedeni kültün ana vatanı olan Anadolu'daki törenlerin Roma toplumunun huzurunu kaçıracak cinste olması olabilir. Zira bu törenler Romalıların alışkın olmadığı türden müzik, dans ve şarkılar eşliğinde ve kendisini hadım etmiş din adamları tarafından yürütülüyor, dahası katılımcılar bir tür uyuşturucunun etkisiyle kendilerinden geçerek aşırılıklar sergiliyordu.

Bilinen üçüncü örnek ise Numa kitaplarının yakıldığı tarihten beş sene önce, İÖ 186'da yaşanmıştır. Yunanların şarap tanrısı Dionysus'a (Bacchus) adadıkları bir festival olan ve ilkin Livius'un deyişiyle bir veba salgını gibi Etruria üzerinden Roma'ya yayılan Bacchanalia'ya has gizli ritüeller toplum huzurunu bozmaya başlamıştır. Yirmi yaşından küçük kişilerin de törenlere katılması korkuyu arttırmıştır; sahte tanıklık, sahte mühür basma ve kalpazanlık gibi çeşitli ahlâksızlık ve taşkınlığın artmış olması da Bacchanalia ile ilişkilendirilmiştir.[42] Sonunda İÖ 186'da Bacchanalia'yla ilgili bir Senatus kararı alınmış (*Senatus Consultum de Bacchanalibus*) ve ayinler yasaklanmıştır.[43] Bu karar üzerine Magistratus'lar bu gizem hareketinin liderlerini arayıp bulmuş, onlarla birlikte ritüellere katılanların bir kısmını idam ettirmiş, bir kısmını hapsetmiş, çoğunu da kentten kovmuştur; tüm İtalya'ya yayılan bu kovuşturmadan yedi binden fazla insanın bir şekilde etkilendiği, tapım ve ritüel merkezlerinin yakılıp yıkıldığı söylenir.[44]

Bütün bu örnekler neredeyse otuz yıllık bir dönemde ve Numa'ya ait olup Pythagorasçı ilkeleri içerdiği düşünülen kitapların yakılmasından hemen önce gerçekleşmiştir. Her birine yapılan siyasî müdahalenin ortak amacı devletin geleneksel din

---

[41] D.H. 2.19.4-5.

[42] Liv. 39.17.6. Bkz. Çiğdem Dürüşken, *Roma'nın Gizem Dinleri: Antik Çağ'da Yaşamın ve Ölümün Bilinmezine Yolculuk*, İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2011, s. 97-102.

[43] Kararın içeriğine ilişkin bkz. Dürüşken, *ae*, s. 102-105.

[44] Liv. 39.17.6; Prowse, *age*, s. 40-41; Rüpke, *age*, s. 232.

anlayışına bağlı olan vatandaşları yabancı din unsurlarına karşı korumaktır. Bununla birlikte Cicero'nun perspektifinde beliren Numa'nın bilgeliğinden ötürü Pythagoras gibi büyük bir bilgeyle ilişkilendirildiği yönündeki yaklaşım reel devlet siyasetiyle çelişmektedir, başka deyişle devlet kitapları yakma kararıyla, Roma'nın din kurumlarını tesis eden, ikinci kralı Numa ile Yunan bilgesi Pythagoras'ın arasındaki ilişkiyi reddetmiştir.

1.2. İÖ 161 ve 154 (ya da 173): Filozofların Kovulması

İÖ 2. yüzyıla gelindiğinde Roma siyasî olarak ele geçirdiği Yunan'ın toplumsal ve düşünsel idealleriyle karşılaşınca, olgunluğa erişmiş olan bu yeni kültür ile kendi gelenekçi kültürü arasında bocalamıştır. Bu bocalama döneminde daha önce Pythagorasçı Numa kitaplarının yakılmasıyla ilgili olarak bahsettiğimiz yabancı kültlerin uygulayıcıları gibi Yunan kültürünün en iyi yayılım aracı olan Yunan retorik sanatının uygulayıcıları da şiddetli bir siyasî tepkiyle karşılaşmıştır.[45] Geleneksel eğitim anlayışını ve dolayısıyla Romalıların geleneğini koruma güdüsüne dayanan bu tepkiden Yunan kültürünün taşıyıcıları olarak görülen bazı filozoflar da nasibini almış, Senatus'tan bu minvalde on yıl gibi kısa bir süre içinde iki karar çıkmıştır. Ortak amaçlarından ötürü birlikte değerlendirdiğimiz bu kararlardan ilki İÖ 161 yılında alınmış olup Yunan retorikçileri ile filozoflarının Roma'da kalmasını yasaklarken, İÖ 154 (ya da 173) yılında alınmış olan diğer karar iki Epicurusçu filozofun Roma'dan kovulmasını öngörür.

İlk karar için temel kaynağımız Suetonius'tur. Yazar kararı şöyle anlatır:

> Gaius Fannius Strabo ve Marcus Valerius Messala'nın Consul'lüğü sırasında, Praetor Marcus Pomponius, Senatus'a bir teklif sundu. Filozoflar ve retorikçilerle ilgili konuşmalar yapıldıktan sonra Praetor Marcus Pomponius'un, dev-

[45] Dürüşken, *age*, s. 39.

let çıkarları ile görev yeminine uygun olarak bu kişilerin Roma'da yaşamamalarına dikkat edip bunun için gereğini yerine getirmesine karar verildi.[46]

İçeriğe dair bilgimiz kısıtlı olduğundan spekülasyon üretmek kaçınılmazdır. Örneğin G. Long'a göre bu karar muhtemelen İtalya'daki Yunan göçmen ve sürgünlerine karşı alınmıştı. Bunların çoğu ekmeğini kazanmak için her şeyi yapmaya hazır olan eğitimli kişilerdi. Yine bunların arasında gençleri iyi yönde eğitme kabiliyeti ve niyeti olmayan kişiler de olabilir.[47] Ancak kararın tek tek kişilerle ilgili olarak belli bir kabiliyet ve niyet sorgulamasına dayandığını söylemek zordur. Böyle bir durum söz konusu olsaydı, kararda ve kararla ilgili aktarımlarda tek tek öğretmenlerin kimliğinden ve öğretilerinden bahsedilirdi. Senatus'un rahatsızlığını retorikçi ve filozofların Yunan olmasıyla ilişkilendirmek de zordur. Nitekim Suetonius yukarıdaki aktarımın devamında aynı bağlamda başka bir karardan daha bahseder. İÖ 92 yılında alınan bu kararda Senatus'un yeni bir eğitim türünün gelişiminden ve gençlerin tüm vakitlerini "kendilerini Latin retorikçiler adıyla anan" yeni öğretmenlerin okullarında geçirmelerinden duyduğu rahatsızlık dile getirilir. Senatus'a göre "bu yeni eğitim sistemi ne geleneğe, ne de ataların âdetine uymaktadır, dolayısıyla doğru karşılanmamaktadır."[48] O halde Suetonius'a göre İÖ 161'deki Yunan kökenli filozof ve retorikçilere yönelik karar ile İÖ 92'deki Latin retorikçilere yönelik karar geleneksel eğitimin savunulması amacı bakımından ortaktır, sorun öğret-

[46] Suet. *Rhet.* 1: "C. Fannio Strabone M. Valerio Messala coss. M. Pomponius praetor senatum consuluit. Quod verba facta sunt de philosophis et Rhetoribus, de ea re ita censuerunt, ut M. Pomponius praetor animadverteret curaretque, ut ei e re p. fideque sua videretur, uti Romae ne essent."

[47] George Long, *The Decline of the Roman Republic*, 2, Londra, Bell and Daldy, 1866, s. 146.

[48] Suet. *Rhet.* 1: "eos sibi nomen imposuisse Latinos rhetoras." ... "haec nova, quae praeter consuetudinem ac morem maiorum fiunt, neque placent neque recta videntur."

menlerin Yunan olması değil, retoriğin öne çıktığı yeni eğitim türünün kendisidir.[49] Bu yeni eğitimin yarattığı rahatsızlığı anlamak için, savunulan geleneksel eğitimin genel karakterine ve yeni eğitimin yaptığı değişime kısaca bakmak gerekir.

Krallık dönemindeki eğitim anlayışı ve uygulamasına ilişkin bilgilerimiz azdır, yine de Roma'nın erken dönemine ait bazı bulgular krallığın sonu ile cumhuriyet döneminin başındaki eğitim anlayışıyla ilgili fikir verebilir. Nitekim Marsiliana d'Albegna'da bulunan ve İÖ 7. yüzyıla ait olan fildişinden bir yazma tabletine alfabenin işlendiği görülür. Yine İÖ 6. yüzyıla ait olan Etrüsklere ait tahtadan yapılmış bir yazma tableti de okuma yazma eğitiminin olduğunu düşündürür. İÖ 4. yüzyılın sonuna doğru görülmeye başlanan din takvimleri, nüfus sayımı ve yasa kayıtlarıyla ilgili tabletler de vardır. Benzer örnekler erken döneme ait okuma yazma eğitiminin olduğunu gösterir.[50]

Biliyoruz ki, cumhuriyetin erken döneminden itibaren geleneksel eğitimin amacı *mos maiorum*'un (ataların geleneği) ebeveyn, ama özellikle de baba yoluyla (*patria potestas*, babalık yetkisiyle) çocuklara aktarılmasıydı. Buna göre geleneği öğrenen erkek çocuklardan babalarına, kız çocuklardan ise annelerine benzemeleri ve son kertede iyi birer Romalı yurttaş olmaları beklenirdi. Fakir ailelerdeki çocuklar daha çok tarım ve ticaret, aristokrat ailelerdeki çocuklar ise askerlik (*tirocinium militiae*) ve kamu hizmeti (*tirocinium fori*) için yetiştirilirdi.[51] Böylece çocuklar devlete ve kamu yararına teslimiyeti öğrenip aldıkları beden eğitimiyle edindikleri güç ve sağlamlık sayesinde devlet için daha iyi savaşır, şanlı geçmişlerinin temel unsurlarından biri olarak öğrendikleri Roma yasaları sayesinde bireysel ve toplumsal hak ve sınırlarına dair bilinç-

[49] S. C. Stroup, "Greek Rhetoric Meets Rome: Expansion, Resistance, and Acculturation", *A Companion to Roman Rhetoric*, Londra, John Wiley and Sons, 2010, s. 29-30; M. L. Clarke, *Rhetoric at Rome: A Historical Survey*, Londra, Routledge, 2002, s. 11.

[50] Bu bilgiler için bkz. *The Oxford Classical Dictionary*, s. 489.

[51] Anthony Kamm, *The Romans: An Introduction*, Londra, Routledge, ikinci baskı, 2008, s. 123; *The Oxford Classical Dictionary*, s. 489.

lenirlerdi. En nihayetinde Corbeill'in deyişiyle neredeyse her toplumda olduğu gibi Roma toplumunda da eğitim, toplumsal ve siyasî yapıyı koruyup sağlamlaştırmaya yönelikti.[52] Okul olarak değerlendirilebilecek bir kurumsal yapı yoktu, sadece çocukların aileleri vardı ve Plinius'un deyişiyle "her birey için anne babası öğretmen yerine" geçerdi.[53] İÖ 3. ve 2. yüzyılda Yunanca konuşan dünyayla irtibata geçen Roma, Yunan eğitim anlayışının etkisi altına girmiştir, Corbeill Yunan şölen âdetlerinin çok daha önce Roma'nın sözlü edebiyatı ile eğitimine sızmış olabileceğinden bahseder. Ancak bu konudaki Eskiçağ kaynaklarımız azdır.[54]

Aristokrat aileler çocuklarının Yunanca ve Latinceyi okuyup yazma yanında edebiyat ve retoriği de öğrenmeleri için Yunan öğretmenler tutmuştur. Bu değişimle birlikte Romalı gençlerin şeref kazanma aracı olarak gördüğü retorik ilkin Plotius Gallus ismindeki bir Romalı tarafından Latince öğretilmeye başlandı. Cicero'nun bir diyaloğunda geleneksel eğitim anlayışını savunan Crassus Yunan retoriğinin Gallus'un okulunda Latince olarak öğretilmesine derslerin içeriğinden ötürü karşı çıkar. Ona göre Yunanlar kendi retorik okullarında konuşma alıştırmaları yanında karakter eğitimi de alıyordu, oysa Roma'daki retorik okulunda bu eğitim bulunmadığından, bu kurum gençlerin yeteneklerini kaybettiği ve utanç verici bir şekilde ahlâksızlık (*impudentia*) edindiği bir yere dönüşmüştü.[55] Ayrıca retorik eğitiminin bir olayı farklı açılardan değerlendirmeyi öngören bir karakteri de vardı, dolayısıyla retoriği gerçek yaşama indiren Gallus'un okulundaki gençler dönemin siyasî olaylarını tartışmaya açtıklarında kendilerini siyasî olarak iktidarı elinde tutan elitleri kızdıracak şekilde konum-

[52] A. Corbeill, "Education in the Roman Republic Creating Traditions", *Education in Greek and Roman Antiquity*, Ed. Yun Lee Too, Leiden, Brill, 2001, s. 262.

[53] Plin. *Ep.* 8.14: "suus cuique parens pro magistro."

[54] Corbeill, *age*, s. 263.

[55] Suet. *Rhet.* 1; Cic. *De Orat.* 3.93-94; Dürüşken, *age*, s. 42.

landırabiliyorlar, alınan kararlara muhalefet edebiliyorlardı.[56] Son kertede bu okulu kapatmak daha sonra yeni okulların açılmasını ve Cicero'nun gençlik döneminde retorik eğitiminin yasallaşmasını ve eğitimin temel unsurlarından biri haline gelmesini engellemedi.

Burada ele almak istediğimiz kararlardan ikincisinin, yani iki Epicurusçu filozofa ait olanın tarihi belirsizdir. Kararın İÖ 173'te mi, yoksa İÖ 154'te mi alındığı kesin bir şekilde bilinmemektedir. Bu belirsizliğin nedeni karardan bahseden tek Eskiçağ kaynağı olan Athenaeus'ta (12.547a) kararın L. Postumius'un Consul'lüğünde alındığının söylenmiş olmasıdır, zira İÖ 173 yılının olduğu gibi İÖ 154 yılının da Consul'lerinden birinin adı L. Postumius'tur. Kimilerine göre bu iki Epicurusçu filozof, okulları İÖ 155'teki elçilik ziyaretinde temsil edilmediğinden bir yıl sonra kendi başlarına öğretilerini Roma'da anlatmak istemiştir. Kimilerine göreyse İÖ 155'te başka filozoflar kovulmuşken, bir yıl sonra bu iki filozofun böyle bir faaliyet içinde olması imkânsızdır.[57]

Hangi tarihte alınmış olursa olsun bu Senatus kararı retorikçileri hedef almaması bakımından İÖ 161'deki (ve dolayısıyla İÖ 92'deki) karardan ayrılır ve bu karar sadece Alcaeus ile Philiscus ismindeki iki Epicurusçunun Roma'dan kovulmasını öngörür. Konuya dair tek kaynağımız olan Athenaeus'a göre (12.547a) Romalılar iki Epicurusçuyu peşinde oldukları hazzı kente getirdikleri gerekçesiyle kovmuştur. Athenaeus aynı yerde Messenialıların da Epicurusçuları kovduğundan bahsedip Syria kralı Antiochus'tan bir anekdot aktarır. Buna göre kral ülkesindeki birçok gencin filozofların derslerine katıldığından şikâyet eder ve onları iyi eğitemeyen babalarının suçlanması gerektiğini söyler, dahası Romalılar ve Messenialılar gibi filozofları kentten kovar.

---

[56] Bkz. Dürüşken, *Ae* s. 43.

[57] Bu tartışma için bkz. Giovanni Reale, *The Systems of The Hellenistic Age: A History of Ancient Philosophy*, Ed. ve İngilizceye çev. John R. Catan, Albany, State University of New York, 1985, s. 187.

Bu üç karar da gençleri korumaya dönüktür. Rasmussen'e göreyse Romalıların aldığı karar Roma geleneği ile Romalı kimliğinin korunmasına yöneliktir, dahası diğerlerinde olduğu gibi Romalıların aldığı tedbirde de Yunan kimliğine açık bir düşmanlık yoktur.[58] Üçüncü Makedonya Savaşı'ndan sonra Roma'daki göçmen Yunanların sayısının arttığını varsayıp Senatus kararının İÖ 154'te alınmış olduğunu düşünerek kararın tarihlendirilmesi sorununu aşan Gruen, Roma'daki yönetici elitlerin Epicurusçu felsefeye de genel bir düşmanlık beslemediğini belirterek bu dönemde bu okulun öğretilerini öğrenmiş ve benimsemiş olan Romalıların sayısının çok olamayacağını söylemiştir.[59] Sadece iki kişinin kentten kovulması da bu yaklaşımı destekler, dahası aşağıda inceleyeceğimiz gibi, bir sene önce gerçekleşen filozofların elçilik ziyareti de bu dönemde Yunanlara olduğu gibi felsefeyle ilgilenenlere ve filozoflara karşı topyekûn bir siyasî tepki olmadığını gösterir.[60]

Sadece Epicurusçuluk bağlamında düşündüğümüzde de, İÖ 2. yüzyılın başında ya da 1. yüzyılın sonunda, yani bu sürgünlerden yaklaşık yarım yüzyıl önce öğretinin kendisinin Senatus çevresinde rahatsızlık yaratmamış olduğunu gösteren başka bir örnekle karşılaşırız.[61] Buna göre yaşamı hakkında neredeyse hiç bilgi sahibi olmadığımız, ancak Cicero'nun aktarımlarında[62] Epicurusçu öğretinin Roma'daki en eski savunucusu olarak geçen C. Amafinius'un ve onun yazdığı kitaplar sayesinde tüm İtalya çapında edindiği takipçilerinin (örneğin azatlı Aurelius Opillus ve Rabirius'un) öğretinin içeriğinden

---

58 S. W. Rasmussen, *Public Portents in Republican Rome*, L'erma di Bretschneider, 2003, s. 253.

59 Erich S. Gruen, *Studies in Greek Culture and Roman Policy*, Leiden, Brill, 1990, s. 177.

60 G. Garbarino, *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo a. C: Raccolta di testi con introduzione e commento*, G. B. Paravia, 1973, s. 374-377; Gruen (2), *age*, s. 177.

61 Bkz. E. Rawson, *Intellectual Life in the Late Roman Republic*, Baltimore, JHUP, 1985, s. 23.

62 Cic. *Tusc.* 4.6; *Ac.* 1.5. Karş. Suet. *Gram.* 6.1.

ötürü siyasî iktidarı kızdırdığına dair tek bir ifade yoktur. Cicero, Amafinius ile Rabirius'un sadece konuşma ve tartışma yeteneklerini tartışmaya açar ve bunun dışında içeriğe ilişkin bir eleştiri getirmez ya da böyle bir eleştirinin varlığından bahsetmez.[63]

O halde günümüze ulaşan metinlerin ışığında söyleyebiliriz ki, bu dönemde Senatus ve iktidar çevresinde ne genel olarak Yunanlara, ne filozoflara ne de özel olarak Epicurusçulara dönük topyekûn bir düşmanlık söz konusudur. Bununla birlikte Senatus'un seçkin üyeleri arasında Yaşlı Cato gibi Yunan kültürünün Roma'da egemen olup geleneksel değerleri ortadan kaldırmasından çekinen muhafazakâr Senator'lar olduğu da açıktır. Ancak burada ısrarla vurguladığımız husus bu anlayışın genel, düşmancıl bir politikaya dönüşmemiş olmasıdır.

1.3. İÖ 155: Üç Filozof-elçinin Roma'ya Gelişi ve Carneades'in Yarattığı Rahatsızlık

İÖ 2. yüzyılın ortasında, kimilerine göre bir imparatorluk karakteri kazanmış olan Roma devleti, gerek talep edildiğinde gerekse kendi siyasî çıkarı için Yunan kent-devletlerinin iç işlerine ve aralarındaki sorunlara müdahil olacak bir üst merci ve süper güç konumuna ulaşmıştır.[64] Nitekim aşağıda üzerinde duracağımız gibi, Roma'da siyaset ve felsefe ilişkisinin karakterine dair fikir veren en önemli olaylardan biri de Roma'nın Yunan kent-devletleri üzerindeki bu üstün konumundan kaynaklanır. Bu olay İÖ 155 yılında Atina'dan Roma'ya üç filo-

[63] Bkz. *Ac.* 1.2.

[64] Roma'nın bu dönemde imparatorluk karakteri kazanmasıyla ilgili olarak bkz. A. M. Eckstein, "Hegemony and Annexation Beyond the Adriatic, 230-146 BC", *A Companion to Roman Imperialism*, Ed. D. Hoyos, Leiden, Brill, 2012, s. 92-93. Ayrıca Roma devleti her olayda Yunan kent-devletlerine müdahale etme gereğini duymamış, Yunanların kendileri için en iyi seçeneğin Roma'nın kararına uymak olduğunu kabul ettiğinde bile Roma'dan yanıt alamadıkları olmuştur. Örneğin Epirus'taki Charops'un İÖ 158'de Roma'dan yardım talebi yanıtsız kalmıştır (Eckstein, *ae*, s. 93).

zof-elçi gönderilmiş olmasıdır, kimilerine göre bu olay Latin edebiyatında yeni bir dönemin başlangıcını imler.[65]

İÖ 157-156 yıllarında, Makedonya savaşlarının ardından yokluk içine düşmüş olan Atinalılar Doğu Attica'daki küçük Oropus kentini yağmalar, bunun üzerine kent temsilcileri Roma devletinden yardım talep eder. Roma devleti konuyu Achaea'daki Sicyon'da bulunan mahkemeye taşır. Sicyon yargıçları Atinalıları 500 talent ödemeye mahkûm edince, Atinalılar İÖ 155 yılında cezada indirim yapılması için Roma devletine Atina'nın üç büyük felsefe okulunun başını elçi olarak gönderir. Elçilik amacına ulaşır, Pausanias'ın bildirdiğine göre (7.11.5) Yunan kültürüne saygı duymakla birlikte mahkeme kararını da önemseyen Romalılar cezayı 500 talentten 100 talente indirir, ancak Atinalılar bunu da ödemez. Ayrıca tema olarak düşünürsek Oropus meselesini ele alan Pausanias elçilikten bahsetmez, buna karşın olay tarihine en yakın kaynaklardan olan Cicero elçilikten bahsederken Oropus meselesini ele almaz.[66]

Bu filozof-elçiler Academia okulunun başındaki Carneades, Stoa okulunun başındaki Babylonlu Diogenes ve Peripatetik okulun başındaki Critolaus'tur.[67] Filozofların siyasî bir konuda elçi olarak görevlendirilmesi Yunanlar için yeni bir durum değildir.[68] Bu tercihin ardında filozofların rüşvet ve benzer ahlâksızlıkları sergilemeyeceklerine duyulan güven yatıyor olabilir. Bununla birlikte filozofların argüman üretip

---

[65] Örneğin Walpole'un dile getirdiği bu görüş için bkz. J. Black, *Palaeormoaica or Historical and Philological Disquisitions, Inquiring: whether the Hellenistic Style is not Latin-Greek?* Londra, Murray, 1822, s. 22.

[66] Cic. *De Orat.* 2.155; *Luc.* 137; *Rep.* 3.8; *Att.* 12.23.2. Pausanias gibi Cicero'dan sonra yaşamış olan Gellius (6.14.8-10) ve Plutarchus (*Cat. Ma.* 22) elçilik olayını ele alır. Bu konuyla ilgili olarak bkz. Champion, *age*, s. 197; E. S. Gruen, *The Hellenistic World and the Coming of Rome*, California, UCP, 1986, s. 257-258; Eckstein, *age*, s.93.

[67] Gel. 6.14.8; Plu. *Cat. Ma.* 22-23. Karş. Plin. *Nat.* 7.112.

[68] J. G. F. Powell, "The Embassy of the Three Philosophers to Rome in 155 BC", *Hellenistic Oratory: Continuity and Change*, Ed. C. Kremmydas – K. Tempest, Oxford, OUP, 2013, s. 222.

gerekçelendirme konusundaki ustalıkları da bu tercihi belirlemiş olabilir, nitekim daha önce Xenocrates'in de bu gerekçeyle elçi yapıldığı ve Eretrialı Menedemus'un da diyalektikçi olduğu kadar elçiliğiyle de meşhur olduğu söylenmiştir.[69] Burada üzerinde durduğumuz elçilikteki Diogenes de diyalektikçi kimliğiyle bilinirdi ve Carneades daha önce toplum önünde konuşmalar yapmıştı. Xenocrates ve Menedemus gibi diyalektikçilerden farklı olarak Carneades'in böyle bir diplomatik görev üstlendiğine ilişkin bir kanıt yoktur. Yaşamı hakkındaki bilgilerimiz az olsa da, Diogenes Laertius'un (4.790-1) aktarımından öğrendiğimiz kadarıyla hitabete önem vermiş, gür sesi ve güçlü hitabetiyle diğer felsefe okullarındaki kişileri bile derslerini dinlemeye çekebilmiştir. Nitekim Powell'a göre bu elçi heyetinin liderlik görevini üstlenen de odur.[70] Ancak son kertede Carneades ve diğer filozofların bu elçilik görevine niçin seçildiğine dair en ufak bir belge ya da aktarım olmadığını hatırlatmamız gerekir.

Bu konudaki belirsizliklerden biri de bu üç filozofun Senatus'ta yaptığı konuşmaların Senatus'un aldığı kararda ne kadar etkili olduğudur. Kimilerine göre hiç etkisi olmamıştır, zira Atinalılar Makedon Perseus'a karşı Romalıların müttefiki oldukları için aldıkları ceza Romalılar tarafından indirilmiştir. Nitekim Atinalıların Sicyon mahkemesine katılmamasını da Romalıların burada alınacak olan kararı geri çevireceğine ya da yeniden gözden geçireceğine güvenmelerine bağlayanlar da olabilir. Gerçekten de Romalıların Atinalılara arka çıkması gibi bir durum varsa, buna bağlı olarak üç elçinin hitabet yeteneğinin Romalıları etkilemiş olduğundan söz etmek yersiz olur.[71] Ancak bu bakış açısı Atinalıların böyle bir güvence altındayken niçin Roma'ya üç saygın filozofu elçi olarak göndermiş olduğu sorusunu yanıtsız bırakır.

Başka bir bakış açısına göreyse Atinalılar savunulması

[69] Phld. *Rhet.* 2.173; D.L. 2.134-5; 140-1. Bkz. Powell, *age*, s. 224.

[70] Powell, *age*, s. 224; 221.

[71] Powell, *ae*, s. 225.

zor bir suçlamayla karşı karşıyaydı. Niçin Oropus'u yağmaladıklarıyla ilgili kapsamlı bilgimiz olmadığından işledikleri suçun gerekçelerini ve filozof-elçilerin bu gerekçeleri nasıl savunduklarını bilmiyoruz. Ancak bir şekilde Roma'ya yeniden başvurmuş olmaları "sadece" filozof-elçilerin savunabileceği kadar zor argümanlarının olduğunu akla getirebilir. İki bakış açısı da tartışmaya açıktır. Powell bir orta yol arayarak Atinalıların Roma'yı filozof-elçiler yoluyla kendi isteklerini kabul etmeye zorladığını söyler, yazarın temel dayanak noktası ise Plutarchus'un da bahsettiği üzere filozof-elçilerin ikna kabiliyetidir.[72] Dahası Powell aynı yerde Carneades ve diğer filozof-elçilerin Atinalıların Makedon savaşında Roma'ya destek verdikleri için aç kalıp Oropus'u yağmaladıkları yönünde bir savunma yapmış olabileceğini söyler.

Sonraki aktarımların ışığında filozof-elçilerin konuşmalarını ikiye ayırmak gerekir: Birincisi Senatus'ta yapıldığı söylenen konuşmalar, ikincisi ise genelde Carneades'in Senatus dışında yaptığı söylenen ders niteliğindeki konuşmalar. Senatus'taki konuşmalar Yunanca yapılmış olup on iki yıl sonra Yunanca bir Roma tarihi yazmış olan "Senator Gaius Acilius tarafından Latinceye çevrilmiştir."[73] Senatus'taki bu konuşmaların içeriğini detaylı bir şekilde aktaran bir Eskiçağ tanıklığı yoktur, bununla birlikte Cicero genel olarak "Roma'ya gelen bu en seçkin üç filozofun"[74] konuşma tarzını betimler, buradan hareketle konuşmaların içeriğine dair az da olsa bir fikir edinebiliriz.

Buna göre filozof-elçilerden Diogenes "Yunan dilinde διαλεκτική dediği güzel konuşma ile birlikte doğru (gerçek) ve yanlışı (sahte) ayırt etme ilmini öğrettiğini söylemiştir."[75] Da-

---

[72] Powell, *ae*, s. 226. Bkz. Plu. *Cat. Ma.* 22; Ael. *VH* 3.17.

[73] Gel. 6.14.9: "interprete usi sunt C. Acilio senatore"; Plu. *Cat. Ma.* 22.4.

[74] Cic. *De Orat.* 2.157: "ex tribus istis clarissimis philosophis, quos Romam venisse." Karş. 2.155: "tres illius aetatis nobilissimos philosophos."

[75] Cic. *De Orat.* 2.157: "diceret artem se tradere bene disserendi et vera ac falsa diiudicandi, quam verbo Graeco διαλεκτικήν appellaret."

hası Diogenes'e göre "bu ilimde, ki bir şekilde bu bir ilim ise, kendisi sayesinde doğrunun bulunabileceği değil, sadece yargılanabileceği bir yöntem söz konusudur."[76] Burada Diogenes'in şahsında diyalektikçilere hiçbir soruna kesin bir çözüm bulmadıkları, aksine salt kavramsal tartışmalarla sorunları daha da büyüttükleri yönünde bir eleştiri getirilirken Diogenes'in üslubundan da bahsedilir. Cicero'ya göre Diogenes'in konuşması "akıcı, uzun ve sürükleyici değil, aksine kuru, kaba, kısa ve özet halindedir."[77]

"Aristoteles'in bir takipçisi olan"[78] Critolaus "keskin zekâsıyla tüm nesnelerin esasını ve karakterini anlayan"[79] ve bu niteliğiyle diğer Aristotelesçi filozoflardan ayrılan bir figür olarak sunulur, ancak elçilik ziyaretindeki konuşmasından bahsedilmez. Cicero *Tusculanae Disputationes* 4.5'te filozof-elçilerin ismini anarken Critolaus'tan bahsetmez, bu Critolaus'un nispeten daha az etki bıraktığı anlamına geliyor olabilir.

Elçiliği boyunca ve daha sonraki dönemde konuşmalarıyla en fazla ilgi çeken ve tartışmalara neden olan filozof-elçi ise Carneades olmuştur. Genel itibarıyla Carneades'le ilgili olarak günümüze ulaşan en eski aktarımlar Cicero'ya aittir. Cicero İÖ 155'ten tam bir yüzyıl sonra kaleme aldığı hitabetle ilgili eserinde Carneades'in ikna edici hitabetinden bahseder, ona göre Carneades "tartışmalarında kanıtlayamayacağı hiçbir şeyi savunmamış ve alt edemeyeceği kimseye [fikren] saldırmamış" biridir.[80] Ancak Cicero aynı eserinde Carneades'in güçlü hitabetini elçilik ziyaretinde nasıl sergilemiş olduğundan bahsetmez. Bununla birlikte dört yıl içinde, İÖ 55-51 yılları

[76] *De Orat.* 2.157-8: "In hac arte, si modo est haec ars, nullum est praeceptum, quo modo verum inveniatur, sed tantum est, quo modo iudicetur."

[77] *De Orat.* 2.159: "non liquidum, non fusum ac profluens, sed ecile, aridum, concisum ac minutum."

[78] *De Orat.* 2.160: "Erat enim ab isto Aristotele."

[79] *De Orat.* 2.160: "acie mentis, qua rerum omnium vim naturamque."

[80] *De Orat.* 2.161: "qui nullam umquam in illis suis disputationibus rem defendit, quam non probarit, nullam oppugnavit, quam non everterit."

arasında yazdığı, çalışmamızın başka bir bölümünde detaylı bir şekilde incelediğimiz[81] *De Re Publica* adlı eserinin üçüncü kitabını adalet sorununa ayırarak Roma devletinin bölgesel hâkimiyetinin hukuki meşruiyetini tartışmaya açıp onaylamak istediğinde temel çıkış noktası Carneades'in iki gün boyunca Senatus'ta ya da halka açık olarak yaptığı konuşmalar olmuştur.[82] Buna göre Carneades ilk gün devletin yararına olduğunu söylediği adaleti yüceltirken, ertesi gün bu görüşünü çürüterek adaletsizliğin devletin yararına olduğunu savunmuştur.[83]

Cicero'dan sonraki aktarımlar ise ziyadesiyle Carneades'in bu konuşmalarının Roma'da yarattığı rahatsızlıkla ilgilidir. Buna göre Carneades'in temel amacı Lactantius'un da bildirdiği gibi, "adaletin koruyucuları"[84] olan Platon ve Aristoteles'te de yer alan iktidarın adalet sorunu ile ilgili görüşleri[85] yineleyip tartışmaya açmaktı.[86] Bu, Yunanlar için hiç de şaşırtıcı olmayan bir amaçtı. Nitekim Walbank'in de hatırlattığı gibi, Romalıların siyasî ve askeri başarısının tarihini yazan Yunan tarihçi Polybius da Carneades'in konuşmalarını dinleyenlerden biri olmakla birlikte onun Roma'nın egemenliğiyle ilgili sözlerine şaşırmış görünmez. Bir Yunan için τό συμφέρον (yarar) imparatorluğun dayandığı kaçınılmaz bir ilkedir. Dahası Carneades'in konuşmalarında bol bol aksiyomlar olması da onun için şaşırtıcı değildir.[87] Quintilianus'un aktarımında geçtiği üzere (12.1.35) Carneades bu çerçevede diğer kuşkucu Academiacılar gibi "her iki görüşe de" (*in utramque partem*)

---

[81] Bkz. 3.2.3. Genel Olarak Adalet ve Roma'nın Adaleti Üzerine Bir Tartışma.

[82] Powell, *age*, s. 234; Baronowski, *age*, s. 18.

[83] Bu aktarım sadece üç kaynakta bulunur: Quint. *Inst.* 12.1.35; Lact. *Inst. Div.* 5.14.4-5 ve Lact. *Epit.* 50.5-51.2.

[84] Lact. *Inst. Div.* 5.14.5: "iustitiae patronos", Cicero'ya göreyse (*Rep.* 3.8) "kahramanlar<ın>".

[85] Platon'daki tartışmalar için bkz. *Grg.* 483e-484c; *Ti.* 83e; *Prt.* 322c-323c; genel olarak *R.* ama özellikle de 370b-d; 507b; *Lg.* 624a1-5; *Criti.* 109c. Aristoteles'teki tartışmalar için bkz. *Pol.* 1252b33; 1253a2; 7-8; 1278b19; 1332a40; *EN* 1097b12; 1134a-b; 1135a; 1169b20.

[86] Bkz. Lact. *Inst. Div.* 5.14.5.

[87] Walbank, *age*, s.13. Bkz. Gell. 6.14.10.

yer vermişti. Elbette bir tartışmada sadece her iki tarafa söz hakkı vermesi konuşmacının "kuşkucu" olarak değerlendirilmesine yetmez. Bununla birlikte konuşmacının bilhassa bunun için hazırlanması ve son kertede Pyrrhon'un izinden giden Kuşkucuların "yargıyı askıda bırakma" (ἐποχή) dediği şekilde, sonuca varmasa da her iki tarafa da eşit uzaklıkta durması gerekir.[88] Carneades'in adaletle ilgili konuşmalarında yaptığı da budur, o Academia'ya özgü bir kuşkuculuk örneği sergilemiş olmalıdır. Bu felsefî amaç ve yönteme rağmen dinleyiciler arasında bulunan yaşlı Cato[89] pratik bir duyuşla Carneades'in konuşmalarında özellikle de "doğrunun ne olduğunun kolayca anlaşılamaması"[90] gibi temel bir sorun olduğunu düşünmüştür. Plutarchus'a göre Cato Romalı gençlerin geleneğe uygun olarak katılacakları savaşlarda edinecekleri şöhret yerine sadece Carneades'in örneklediği retorik ya da laf kalabalığıyla edinilen şöhretin peşine düşmelerinden korkuyordu.[91] Cato'nun bu yaklaşımını önceki bölümde üzerinde durduğumuz İÖ 161 ile İÖ 92'deki retorikçilerin yarattıkları rahatsızlıktan ötürü kovulmalarını öngören Senatus kararlarıyla aynı düzlemde değerlendirebiliriz. Nitekim Carneades hiçbir zaman retoriği temel çalışma alanı olarak görmemişse de Yunanların olduğu gibi Romalıların ve elbette Cato'nun da gözünde hem filozof, hem retorikçi olmalıdır.[92] Ancak Cato Yunanlardan farklı olarak Carneades'in konuşmasından Yunanca ile Latince arasında yaptığı genel bir karşılaştırmanın etkisiyle rahatsız olmuş olabilir, zira Plutarchus'un aktardığı-

[88] A. Traninger, "Taking Sides and the Prehistory of Impartiality", *The Emergence of Impartiality*, Ed. K. Murphy, A. Traninger, Leiden, Brill, 2013, s. 37-38. Bununla birlikte Academia'nın Carneades'ten önceki başı olan Arcesilaus'un okulun yönünü Kuşkucu Pyrrhon'un etkisiyle Kuşkuculuk'a çevirdiği de söylenir (*ae*, s.38). Bkz. Cic. *Luc.* 59.

[89] Plin. *Nat.* 7.112; Plu. *Cat. Ma.* 22-23.

[90] Plin. *Nat.* 7.112: "illo viro argumentante Quid veri esset haud facile discerni posset."

[91] Plu. *Cat. Ma.* 22.4.

[92] Cic. *De Orat.* 1.45-46. Bkz. G. A. Kennedy, *The Art of Rhetoric in the Roman World*, New York, PUP, 1972, s. 54.

na göre Cato Yunanların uzun konuşup çok kelime kullandığını düşünmüştür. Atina'da Atinalılara Latince yapmış olduğu kısa cümlelerden oluşan konuşmanın daha uzun cümlelerle Yunancaya çevrildiğini görüp "sözler Yunanların dudaklarından, Romalıların kalbinden geliyor" demiştir.[93]

Ancak bu noktada Cato'nun Yunan dili, edebiyatı ve retoriğine tümüyle karşı çıktığı da düşünülmemelidir. Gençlik döneminden itibaren Yunanca bilen ama kendi kültürüne olan bağlılığından ve Roma'nın sadece askeri değil kültürel açıdan da Yunandan üstün olduğunu göstermek istediğinden toplum önünde bu dili konuşmayan Cato, ömrünün sonuna doğru da olsa Yunan yazarların kitaplarını okumuş, onlardan alıntılar yapmış ve hitabetle ilgili olarak Thucydides'ten ama özellikle de Demosthenes'ten etkilenmiştir.[94] Ayrıca Cato'ya göre "iyi olan Yunan edebiyatını incelemektir, onu derinlemesine çalışmak değil."[95] Buna bağlı olarak eğitimin amacı da Senatus'ta görev almaya yazgılı olan Patricii sınıfı için konuşma ve argüman sunmadaki gösterişten (süslü laf oyunlarından) ziyade gerektiğinde Yunan edebiyatı ve retoriğinin de katkısıyla pratik farkındalık ve ahlâken doğruluktu.[96] Dolayısıyla Cato meşhur deyişiyle de ifade ettiği gibi ideal Romalıyı "konuşmada deneyimli olan iyi insan" (*vir bonus dicendi peritus*) olarak tanımlarken konuşmanın iyi bilme ile sağduyulu düşünmenin bir işlevi olduğuna vurgu yapıyor, bunun ötesinde bir konuşma ve argüman üretme becerisini kazanma uğraşını gereksiz ve hatta zararlı buluyordu.[97] Cato bu çerçevede felsefeyi de

[93] Plu. *Cat. Ma.* 12.5: "τὰ ῥήματα τοῖς μέν Ἕλλησιν ἀπὸ χειλέων τοῖς δὲ Ῥωμαίοις ἀπὸ καρδίας φέρεσθαι."

[94] Cic. *Luc.* 2.5; Nep. Ca. 3.2; Quint. *Inst.* 12.11.23; Plu. *Cat. Ma.* 2.4; Plin. *Nat.* 29.14; Val. Max. 8.7.1. Ayrıca bkz. Erich S. Gruen, *Culture and National Identity in Republican Rome*, Ithaca, New York, COUP, 1992, s. 68-69.

[95] Plin. *Nat.* 29.14: "quod bonum sit illorum litteras inspicere non perdiscere."

[96] Jeffrey Walker, *Rhetoric and Poetics in Antiquity*, Oxford, OUP, 2000, s. 74.

[97] Bkz. Quint. *Inst.* 12.1.1; Sen. *Con.* 1.P.10.

sadece Yunanlara özgü olan, siyasî olarak zararlı bir gevezelik ya da retorik eylemi olarak yorumlamış olabilir. Nitekim Plutarchus'a göre Cato'nun Carneades'e karşı çıkışının kaynağını burada aramak gerekir:

> Bazılarının düşündüğü gibi, Cato'nun böyle davranmasının nedeni Carneades'e olan kişisel düşmanlığı değil, tüm felsefeye duyduğu düşmanlıktır; keza şeref aşkıyla tüm Yunan kültürü ve eğitimiyle alay ediyordu. Örneğin Socrates'in elinden geldiğince ülkesinin âdetlerine karşı gelip vatandaşları yasaların aleyhine olan düşüncelere çekerek tiran olmaya çalışan büyük bir geveze olduğunu söylüyordu.[98]

Gruen ise Cato'nun Socrates'e karşı çıkışını topyekün felsefeye karşı çıkış olarak yorumlamaz, yukarıdaki alıntının sonundaki, Socrates'in yasalara karşı gelmesiyle ilgili gerekçeyi öne çıkararak Cato'nun Yunan yasaları ile siyasî kurumlarının meşruiyetini tanıdığına dikkat çeker.[99] Başka deyişle Cato'nun Socrates eleştirisinin temelinde felsefeye dönük bir nefretten ziyade Atina'daki yasalar ve siyasî kurumların temsilcileriyle kurduğu empati bulunur. Ancak Plutarchus konuyu burada bırakmaz, Cato'nun karşıtlığının kapsamını genişleterek asıl hedefin bizatihi Yunan kültürü ile Yunanlar olduğunu düşünür, bunun için de Cato'nun Roma'da bulunan Yunan hekimleriyle ilgili şüphelerini aktarır. Buna göre Cato ünlü Yunan hekim Hippocrates'in barbarlara (yabancılara) hizmet etmeyeceği yönündeki yemininden hareketle çağdaşı

---

[98] Plu. *Cat. Ma.* 23.1: "ταῦτα δ' οὐχ, ὡς ἔνιοι νομίζουσι, Καρνεάδη δυσχεράνας ἔπραξεν, ἀλλ' ὅλως φιλοσοφίᾳ προσκεκρουκὼς καὶ πᾶσαν Ἑλληνικὴν μοῦσαν καὶ παιδείαν ὑπὸ φιλοτιμίας προπηλακίζων, ὅς γε καὶ Σωκράτη φησὶ λάλον καὶ βίαιον γενόμενον ἐπιχειρεῖν τρόπῳ δυνατὸς ἦν, τυραννεῖν τῆς πατρίδος, καταλύοντα τὰ ἔθη καὶ πρὸς ἐναντίας τοῖς νόμοις δόξας ἕλκοντα καὶ μεθιστάντα τοὺς πολίτας." Plutarchus aynı yerde Cato'nun Isocrates'in okuluyla da alay ettiğini hatırlatır.

[99] Gruen (4), *age*, s. 65.

olan Yunan hekimlerinin de benzer bir tavır içinde olduğunu düşünmüş ve oğlunu bu konuda uyarmıştır.[100] Dahası "Yunan soyunun kendi edebiyatını vermesi durumunda Roma'daki her şeyi bozacağı"[101] öngörüsünde bulunmuştur. Bu öngörü Cato'nun Carneades'e karşı çıkışıyla ilişkilendirilebilir. Nitekim burada da Carneades'in Romalı gençlerin aklını karıştırıp onları geleneksel Roma anlayışının tek doğru olarak önlerine koyduğu devlete sadık olma idealinden uzaklaştırma korkusu egemendir ve bu korkunun temelinde de Roma'nın siyasî egemenliğini yitirebileceği öngörüsü yatıyor olabilir. Başka deyişle Cato'nun Carneades tarafından Roma'nın siyasî egemenliği gibi önemli bir konuda birbirine taban tabana zıt olan iki farklı görüşün dillendirilmiş olmasından bile rahatsızlık duyduğu düşünülebilir. Walbank bu rahatsızlığı yorumlarken Cato ve muhtemelen Roma'nın diğer muhafazakâr Senator'larının da daha önce Carneades'in konuşmalarındaki gibi bir siyaset okumasıyla karşılaşmamış olduğundan ve Roma'nın bu dönemde artık imparatorluk hüviyetine sahip olmaya başladığından bahseder.[102] Bununla birlikte bu hüviyetin bir gereği olarak Carneades'in konuşmalarındaki olası bir Roma emperyalizmi eleştirisinin de Cato ve Roma'nın diğer muhafazakâr Senator'larında rahatsızlık yarattığı varsayılmıştır. Bu varsayıma göre Carneades Senatus'taki ikinci günkü konuşmasında ya da halka açık konuşmasında Roma emperyalizmini eleştirmiş ve *De Re Publica*'da Laelius'un dile getirdiği, Roma'da egemen olan "Roma halkının müttefiklerini koruyarak tüm dünyaya hâkim olduğu"[103] yönündeki yaklaşımı çürütmüştür. Bu konu üzerinde duran Fitzpatrick özellikle de Laelius'un söyleminden hareketle Roma'nın Yunan dünyasını ele geçir-

[100] Plu. *Cat. Ma.* 23.3-4; Plin. *Nat.* 29.14.

[101] Plin. *Nat.* 29.14: "quandoque ista gens suas litteras dabit, omnia conrumpet." Aynı öngörü için bkz. Plu. *Cat. Ma.* 23.2.

[102] Walbank, *age*, s. 12-13.

[103] Cic. *Rep.* 3.35: "Noster autem populus sociis defendendis terrarum iam omnium potitus est."

mesini takiben Platon'un *Devlet*'inde karşımıza çıkan adaletin güçlüden yana olduğu tezine dayanan Thrasymachusçu reel politik ile evrensel eşitliği ve doğal hukuk kuramını savunan Socratesçi adil otorite anlayışları arasındaki çatışmanın Roma'ya kaçınılmaz olarak yansıdığını hatırlatır. Buna göre Carneades Roma'nın Thrasymachusçu bağlamda örneklediği emperyalist çıkarcılığın çevredeki Atina gibi kentlere zarar verdiğini savunmuş olmalıdır.[104]

Ancak bu noktada Fitzpatrick ve onun gibi düşünenlerin Carneades'in konuşmalarına dair önemli bir ayrıntıyı es geçtiği de söylenebilir. Bu önemli ayrıntı, Gruen'in de bildirdiği gibi, Carneades'in hitabet yeteneğini Roma'nın geleneksel siyasetini kökten çökertmek için kullandığı, Roma emperyalizmini eleştirmek için Yunan felsefesinden yararlandığı ve batı yayılmacılığının tehlikeli sonuçlarına dikkat çektiği yönünde en ufak bir Eskiçağ anlatımının olmamasıdır.[105] Kaldı ki Atina'nın aldığı cezanın indirilmesi için Roma'ya gönderilmiş bir elçinin Roma devletine bu tür bir eleştiri getirmesi tutarsız ve zararlı olurdu, zira aynı mantıkla kendisine cevaben Atina'nın da Oropus'a adaletsizlik yaptığı söylenebilirdi,[106] böylece elçilik görevini kendi eliyle boşa çıkarmış olurdu. Dahası Cicero'nun başka bir yerde aktardığı[107] Clitomachus kaynaklı küçük bir diyalog da Carneades'in bu tür bir eleştiride bulunmaktan imtina etmiş olabileceğini düşündürür. Buna göre Carneades diğer filozoflarla birlikte Senatus'ta konuşma yapmayı beklerken Praetor Aulus Albinus ona kendisinin gerçek bir Praetor, Roma'nın gerçek bir kent ve vatandaşlarının da gerçek birer vatandaş olup olmadığını sorduğunda Carneades kendisinin değil, Stoacı Diogenes'in bu konuyla ilgilendiğini söyler. Powell, bu diyaloğun Carneades'in sade-

[104] M. Fitzpatrick, "Carneades and the Conceit of Rome: Transhistorical Approaches to Imperialism", *G&R*, 57.1, 2010, s. 6-8.

[105] Gruen (3), *age*, s. 342.

[106] Bkz. Powell, *age*, s. 239.

[107] Cic. *Luc.* 137.

ce Roma'daki elçilik görevine odaklandığını gösterebileceğini düşünür.[108]

Son kertede Carneades ya sadece adaletin doğasıyla ilgili iki zıt görüşü aktardığından, ya herhangi bir Eskiçağ dayanağı olmasa da Roma emperyalizmini eleştirdiğinden ya da her iki nedenden ötürü Roma'da rahatsızlık yaratmıştır. Bunun sonucu olarak Cato'nun Carneades ve diğer filozof-elçileri olabildiğince hızlı bir şekilde Atina'ya geri göndererek Roma gençliğini bu tehditten kurtarmak istediği söylenir. Plinius'ta ve Plutarchus'un *Cato* biyografisinde geçen bu anlatıma göre Cato Senatus'a hemen oylama yapılıp karar alınması yönünde baskı yapmış ve amacına ulaşmıştır. Böylece Romalı gençlerin eskisi gibi yasalara ve yüksek makamlara kulak kesilmesi ve geleneksel ideale uygun birer vatandaş olarak yetiştirilmesi öngörülmüştür.[109]

[108] Powell, *age*, s. 245-246.

[109] Plin. *Nat.* 7.112: "quam primum legatos eos censuit dimittendos"; Plu. *Cat. Ma.* 22.5. Bkz. Powell, *age*, s. 231.

2
FELSEFENİN SİYASİ OLARAK KABULÜ

2.1. Scipio Çevresi ve Felsefe Etkileşimi

Scipo Aemilianus ve Çevresinin Önemi

İÖ 171 ve 168 yılları Roma'nın sadece savaş tarihi için değil, aynı zamanda edebiyat ve felsefe tarihi için de önemlidir. Zira bu tarihlerin ilkinde patlak verip ikincisinde sonlanan Roma ile Makedonya arasındaki üçüncü savaşın ardından Roma'da soylu bir aileye mensup, henüz yirmili yaşlarına bile varmamış olan genç bir zihin, düşmandan savaş ganimeti olarak alınan kraliyet kütüphanesi sayesinde ilk kez Yunan metinlerini inceleme imkânı bulmuştur. Aşağıda tarihsel olarak inceleyeceğimiz bu olayın kahramanı Publius Cornelius Scipio Aemilianus Africanus Numantinus ya da kısaca Scipio Aemilianus'tur (İÖ 185-129).

Scipio Aemilianus daha sonra odağında yer alacağı, dönemin seçkin siyasî ve edebi figürlerinden oluşan ve "Scipio Çevresi" adıyla anılan etkin bir entelektüel çevreye yön vermiş, böylelikle gençlik döneminden itibaren üzerinde etkili olan Yunan edebiyatının Romalı yazarlar üzerinde de etkin olmasını sağlayan en önemli figürlerden biri olmuştur. Bu çevre sadece edebiyat değil, felsefe alanında da etkili olmuştur. Scipio Aemilianus'un, Stoacılığın bu dönemde başı olan Panaetius'la kurduğu yakınlık sayesinde, Stoacılık Scipio Çevresi'nde ilgi görmüş, dahası bu dönemden itibaren Roma devletinin temel siyaset anlayışı ile etkileşim halinde olmuştur. Bu etkileşimi

kapsamlı bir şekilde incelemeden önce yukarıda bahsettiğimiz Scipio Aemilianus'un Yunan metinlerine olan ilgisinin tarihsel arka planını irdeleyeceğiz.

Roma devleti ile Makedonya krallığı arasında yetmiş yıldan fazla süren bir çekişme olmuş[1] ve bu çekişme taraflar arasında dört savaş doğurmuştur. Bu savaşlardan üçüncüsü Ege ve Akdeniz'deki Büyük İskender'e kadar dayanan Makedon gücünün[2] tümüyle ortadan kaldırılmasıyla sonuçlanmış, böylece Polybius'un deyişiyle (1.1-5; 3.1-5) Roma Akdeniz'e *de facto* olarak neredeyse tümüyle egemen olmuştur.

3. Makedonya Savaşı'nın tarihçesini değerlendirirken karşımıza çıkan olaylar silsilesinin ilk sırasına 5. Philippus'un İÖ 179 yazındaki ani ölümü üzerine en büyük oğlu olan Perseus'un Makedon krallığının başına geçmesini yerleştirebiliriz, zira yönetimdeki bu değişimle birlikte Ege ve Akdeniz'deki egemenlik mücadelesi kızışmıştır. İlkin Roma Senatus'u Perseus'la dostluk kurmak istediyse de çok geçmeden Perseus'un Makedonya'nın gücünü arttırıp egemenlik alanını genişletmek istemesi, Roma devletinin bölgesel siyasetiy-

---

[1] Bu çekişmeye dair genel bir değerlendirme yapan çalışmalar için bkz. A. M. Eckstein, "Macedonia and Rome, 221-146 BC", *A Companion to Ancient Macedonia*, Ed. J. Roisman ve I. Worthington, Londra, Wiley-Blackwell, 2010, s. 225-250; F. W. Walbank, "Polybius and Macedonia", *Polybius, Rome and the Hellenistic World: Essays and Reflections*, Cambridge, CUP, 2002, s. 91-106; N. G. L. Hammond - F. W. Walbank, *A History of Macedonia, 3: 336-167 BC*, Oxford, OUP, 1988, *ba.*

[2] İÖ 8. yüzyıldan itibaren Ege Denizi'nin çevresinde egemen olan Yunan kent-devletleri 4. yüzyılda Makedon kral 2. Philippus tarafından büyük ölçüde ele geçirilene kadar bir birlik halinde olmamıştır. Ancak üstün kültürleri sayesinde Yunanlar Makedon devletinin tabisi değil, müttefiki haline gelmiştir. Bu müttefiklik sayesinde Büyük İskender Pers İmparatorluğu'nu yenmişse de (İÖ 334-325) Ege'den Mısır'a kadar uzanan bir coğrafyada egemen olan Yunan kültürü olmuştur. Büyük İskender'in İÖ 323'teki ölümünden sonra Yunan kent-devletleri İÖ 280-146 arasında varlığını sürdüren Achaea Birliği'nde kimileyin ortak hareket etmeye çalışmıştır, nitekim 3. Makedonya Savaşı (İÖ 171-168) sırasında Roma devleti kral Perseus'tan yana tavır aldıkları gerekçesiyle Achaea Birliği'ni cezalandırmış ve Polybius gibi kimi esirleri Roma'ya getirmiştir.

le ters düşmeye başlamıştır. Nitekim Appianus'un da söylediği gibi, kısa süre içinde Perseus'un Makedon krallığı Yunanistan ve Ege üzerinde Roma'nın rakibi olmuştur. Perseus dağınık Yunan kentleri arasında popüler bir lidere dönüştü ve onları zaferleri ama özellikle de Thracia kralı Abrupolis karşısında kazandığı zaferle etkilemeyi başardı. Bununla birlikte diplomatik başarı olarak yorumlanabilecek şekilde farklı devlet ve toplumlarla iyi ilişkiler kurdu; Thracialılar, Gallialılar ve Illyrialıların sempatisini kazandı. İÖ 178 yılında evlilik bağı sayesinde Seleucislerle aile yakınlığı kurdu, Makedonya'nın Rodos ve Aetolia ile olan ilişkisini düzeltti, Thessalialılarla anlaştı ve Boeotialılarla askeri ittifak kurdu. Anadolu'daki Yunan devletleri bile sempatiyle bakıyordu. Ayrıca İÖ 170'lerin sonuna gelindiğinde Makedon ordusu Büyük İskender'in ordusunu aratmayacak şekilde büyümüştü.[3]

İlkin Pergamumlu Eumenes İÖ 172 yılının yaz mevsiminde Senatus'a gelip Perseus'un Yunan dünyası için tehdit olduğunu dile getirdi. Ona göre Perseus geniş ordusu, ardındaki dev ekonomik kaynağı ve 5. Philippus'tan miras aldığı Roma nefretiyle tehlikeli bir figürdü. Eumenes'e göre Roma yanlısı olan kardeşi Demetrius'u öldürmesi, Thracia'ya saldırması, Dolopia'yı baskı altına alması, Boeotia ile iş birliği yapması, ordusunu Delphi'ye sürmesi, barbar Bastarnae'ı Tuna nehrinin ötesine çekip müttefiki kılması ve Pergamum'u tehdit etmesi aynı zamanda Roma'nın bölgedeki varlığını tehdit etmesi anlamını taşıyordu.[4]

Eumenes'in konuşması Senatus üzerinde etkili oldu. Roma İÖ 171 yılında Makedon krallığına savaş açtı. Perseus, Publius Licinius Crassus'un yönetimindeki Roma ordusu ile savaştığı Catticinus Muharebesi'ni kazandı ve Roma'ya barış anlaşması teklif etti, ancak bu teklif muhatapları tarafından kabul edil-

[3] Plb. 25.3.1-8; Liv. 42.12.1; 42.14.5; 42.51.11; Eckstein (2), *age*, s. 240. Karş. Plu. *Aem.* 7.3; 13.3; Appian. 9.11.1-3; Hammond - Walbank, *age*, s. 494-495.

[4] Eckstein (2), *age*, s. 241; Hammond - Walbank, *age*, s. 494-495.

medi. Üç yıl boyunca farklı devletlerle ittifak kuran taraflar savaşa son verecek bir zafer kazanamadı, dahası bir barış anlaşması da imzalanmadı. Sonunda İÖ 168'de yeniden Roma Consul'ü seçilen, aynı zamanda Scipio Aemilianus'un öz babası olan Lucius Aemilius Paullus komutasındaki lejyonlar Perseus'un ordusunu Pydna Muharebesi'nde bozguna uğratınca Makedon krallığı bir daha eski gücüne kavuşamadı.[5]

Aemilius Paullus Makedon kral Perseus'u Pydna zaferi için Roma'da düzenlenen zafer alayına ailesiyle birlikte esir olarak getirdi ve kutlamalara katıldı. Bununla birlikte Aemilius Paullus, Plutarchus'un da bildirdiği üzere, yüce gönüllü (μεγαλοψυχία) bir şahsiyet olduğundan, Makedon krallığının gümüş ve altınlarla dolu hazinesinden kendisine hiçbir şey almadı. Nitekim Polybius da onu Iberia ve Makedonya'da çağdaşlarından daha fazla nüfuz ve imkân sahibi olmasına rağmen kişisel malvarlığını arttırmaya tenezzül etmediği için över. Nitekim Aemilius Paullus öldükten sonra ardında çok az malvarlığı bırakmış, hatta karısına ödenecek olan maaş oğulları tarafından malları satılarak karşılanmıştır. Yine Polybius, Aemilius Paullus'un aynı şekilde gözü tok olmalarıyla bilinen Atinalı Aristeides ile Thebaeli Epaminondas'tan daha üstün olduğunu, zira onlara göre daha fazla nüfuzu olduğu halde açgözlü davranmadığını söyler.[6]

Yukarıda da söylediğimiz gibi Aemilius Paullus oğulları Fabius ve Scipio Makedon krallığından sadece kraliyet kitaplığını getirdi. Bunun nedeni Plutarchus'a göre Scipio Aemilianus ve kardeşi Fabius'un kitap okumayı sevmesidir. Roma'nın bu

---

[5] Eumenes'in konuşmasıyla ilgili olarak bkz. Plb. 27.7.5-6; Liv. 42.6.3; 42.6.11-14; D.S. 29.34; Appian. 9.11.1-3. Tüm Eskiçağ kaynaklarımız İÖ 168 yılının 22 Haziran gününde gerçekleşen Pydna Muharebesi'nin ardından gerçekleşen olayların akışı konusunda uzlaşmaktadır. Bu olaylara dair temel kaynağımız Liv. 44.43 ve devamıdır. Livius'a kaynak oluşturan Polybius'un anlatımının bulunduğu tarih eserinin 29. ve 30. kitapları günümüze fragmanlar halinde ulaşmıştır. Karş. Plu. *Aem.* 23; D.S. 30.21; 31.8; Appian. 16.

[6] Plu. *Aem.* 28.6; Plb. 32.8.

döneminde soylular Yunanca öğrenir ve Yunan edebiyatının önemli eserlerini okurdu, dolayısıyla birçok soylu ailenin küçük de olsa Yunan eserlerinden oluşan bir kitaplığı vardı. Ancak Scipio Aemilianus'un babası sayesinde edindiği kraliyet kitaplığı Roma evlerindeki küçük kitaplıklarla kıyaslanamayacak kadar büyüktü, hatta bir yoruma göre muhtemelen ilk büyük Yunan kitaplığıydı.[7] Bu kitaplıkta hangi kitaplar olduğunu ve kitap sayısını bilmiyoruz, ancak muhtemelen kitaplığın tarihi, Yunan edebiyatına destek veren ve birçok Atinalı edebi figürü Makedonya sarayında ağırlayan kral Archelaus'un (İÖ 5. yüzyıl) dönemine kadar uzanmaktadır. Yine bu kitaplık, uzun süren yönetimi (İÖ 277-239) boyunca sanatlara ve edebiyata olan desteğiyle bilinen kral Antigonus Gonatas tarafından da genişletilmiş olmalıdır.[8] Böyle önemli bir tarihi olan büyük bir kitaplığın Roma'ya getirilmiş olması, Yun Lee Too'ya göre, siyasî ve kültürel gücün üst üste binmiş olmasının ya da daha sonra Horatius'un bahsetmiş olduğu Roma'nın silah gücüyle ele geçirdiği Yunan dünyasına kültür yoluyla yenik düşmesinin simgesel bir göstergesidir. Ancak hiç kuşku yok ki, Aemilius Paullus ve oğlu Scipio Aemilianus için durum çok farklıdır, kitaplık yararlanılması gereken değerli bir kültür kaynağıdır.[9] Nitekim Scipio Aemilianus kişisel gelişimi için yararlı olması bir yana, daha sonra oluşturduğu entelektüel çevrenin mensuplarına da bu değerli kültür kaynağından yararlanma olanağını tanımış olmalıdır. Bu açıdan bakıldığında kitaplık Scipio Çevresi'nin odağında yer alan,

---

7 Plb. 31.23.4; Plu. *Aem.* 28.6; Isid. *Etym.* 6.5.1; Plu. *Aem.* 28.6. Aynı değerlendirmeler için bkz. Lionel Casson, *Libraries in the Ancient World*, Londra, YUP, 2001, s. 65; Yun Lee Too, *Idea of the Library in the Ancient World*, Oxford: OUP, 2010, s. 41.

8 Casson, *ae*, s. 65-66.

9 Hor. *Ep.* 2.1.156. Yun Lee Too, *age*, s.42. Benzer değerlendirmeler için bkz. A. Henrichs, "Graecia Capta: Roman Views of Greek Culture", *HSCP*, 97, Greece in Rome: Influence, Integration, Resistance, 1995, s. 253-261; Müzehher Erim, *Latin Edebiyatı*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1987, s. 61.

muhtemelen tartışma ve diyaloglarda taraflara kitap desteği sunan ve ödünç kitap alışverişini mümkün kılan bir kaynaktı. Zira aşağıda daha detaylı inceleyeceğimiz Scipio ile Polybius arasındaki yakın ilişki de, tanışıklıkları daha önceye dayansa da, ilkin böyle bir kitap alışverişi ve kitaplar üzerine yaptıkları konuşmalarla başlamıştır; en azından Polybius'un ilk ağızdan söylediği budur.[10]

Scipio Aemilianus'un etrafındaki entelektüel çevrenin kimlerden oluştuğunu kesin olarak belirlemek zordur. Kaldı ki bu çevrenin mensubu olarak yorumlanan kişilerin kendilerini "Scipio Çevresi" adıyla anılan bu çevreye dahil edip etmediklerini bilmiyoruz. Bu çevrenin mensupları arasındaki ilişkiye dair en eski bulgular neredeyse bir yüzyıl sonra yaşamış olan Cicero'nun dört eserinde bulunur.[11] İlki İÖ 129 yılındaki kurgusal bir diyaloğu aktaran *De Re Publica* adlı eserdir (İÖ 54-51). Esasında yazım tarihi bakımından daha eski olan *De Oratore*'yi (İÖ 55) önce anmak gerekebilir, ancak *De Oratore*'de kurgulanan diyalog İÖ 91'deki kurgusal bir diyaloğu aktardığından ve ayrıca Scipio Çevresi'yle ilgili verdiği ipuçlarının kapsamı bakımından *De Re Publica*'ya göre ikinci sıradadır. Cicero *De Oratore*'de bir hatip için Yunan eğitiminin önemini vurgularken -Q. Lutatius Catulus (İÖ 102'de Consul) aracılığıyla-, *De Amicitia*'da dostlukları anlatılan Scipio Aemilianus ile Gaius Laelius'u (İÖ 140'ta Consul) ve L. Furius Philus'u (İÖ 136'da Consul) bu eğitimden geçmiş kişilere örnek gösterir.[12] Scipio Çevresi'nin mensupları olarak değerlendirebileceğimiz bu üç kişi aynı zamanda *De Re Publica*'nın da konuşmacıları arasındadır, ancak burada esas anlatıcılık görevi, Cicero tarafından Scipio Aemilianus'a verilmiştir.

---

[10] Too, *age*, s. 41. Bkz. Plb. 32.9.

[11] Zetzel bu sayıyı ikiye indirir ve Cicero'nun *De Amicitia* ile *De Re Publica* diyaloglarına odaklanır. Bkz. Zetzel, *age*, s. 173.

[12] Daniel P. Hanchey, "Terence and the Scipionic Grex", *A Companion to Terence*, Ed. A. Augoustakis - A. Traill, Londra, Wiley-Blackwell, 2013, s. 115.

Cicero'nun Scipio Çevresi'yle ilgili fikir uyandıran diğer iki eseri ise İÖ 45-44'te yazılmış olan *De Senectute* ve *De Amicitia*'dır. Bu eserler Scipio'nun entelektüel arkadaş çevresinde geçen, yaşlılık ve dostluk temelindeki farklı konuları içerir. Özellikle de *De Amicitia* Scipio'nun ölümünden birkaç gün sonraki kurgusal bir diyaloğu aktarması bakımından önemlidir, buradan bu çevrenin Scipio'nun ölümünden sonra da etkinliğini koruduğu düşüncesi uyanabilir. Bununla birlikte Zetzel bütün Cicero diyaloglarında Scipio Çevresi'nin mensupları olarak değerlendirebileceğimiz kişilerin tarihsel değil, edebi amaçlarla bir araya getirildiğine, dolayısıyla kurgusal olan bu diyalogların böyle bir çevrenin varlığına kanıt olamayacağına dikkat çeker.[13] Bu noktada Cicero'nun yukarıda adı geçen eserlerinde Scipio Çevresi'nden adını zikrederek bahsetmediğini de belirtmemiz gerekir. Bu bahis için yüzyıllar geçmesi gerekmiştir. Nitekim Scipio Çevresi olgusundan bahseden ilk yorumcu, "Grundriss der Römischen Litteratur" (1830) başlıklı çalışmasıyla Bernhardy'dir.[14] Yazar, devlet adamları olarak Scipio Aemilianus, Gaius Laelius ve C. Sulpicius Gallus'un (İÖ 166'da Consul), edebiyatçılar olaraksa Gaius Lucilius ve Publius Terentius'un isimlerini sayar. Sonra *De Re Publica*'nın başında adı geçen, astronomiyle ilgilenmiş olan Quintus Aelius Tubero'yu da (İÖ 123'te Praetor) anar. Gaius Lucilius ise Bernhardy'nin listesine Horatius'tan ötürü girer, zira Horatius onu Scipio Aemilianus ve Gaius Laelius'un yakını olarak tasvir eder.[15]

Ünlü Roma tarihçisi Mommsen de 1855'te bu çevre için "Scipionischer" terimini kullanır.[16] Ona göre bu çevrenin karakterinde Latin dünyası, Yunan ve Roma kültürü, ahlâkı ve siyasetinin izleri görülür. Tarihçi çevrenin temel üyeleri olarak Scipio

---

[13] Cic. *Att.* 4.16; Zetzel, *age*, s. 173.

[14] Hanchey, *age*, s. 115.

[15] Hor. *S.* 2.1.71-75.

[16] T. Mommsen, *The History of Rome*, İngilizceye çev. W. P. Dickson, Londra, Richard Bentley, 1880, s. 88 ve *ba.*

Aemilianus, Gaius Laelius, Lucius Furius Philus, Sp. Mummius, Publius Terentius ve Gaius Lucilius'u sayar, bunların yanına Cicero'nun "Yunanistan'dan gelen ziyadesiyle eğitimli insanlar" olarak tanımladığı[17] Polybius ve Stoacı Panaetius'u da ilave eder. Yazar bu isimleri farklı alanlarındaki çalışma ve eğilimleriyle değerlendirir. Mommsen'den sonra Scipio Çevresi tamlaması yaygın olarak kullanılır olmuştur, bununla birlikte bu çevrenin genel çerçevesi yine de tam olarak çizilememiştir. Brown'a göre bu çevre İÖ 2. yüzyılda dostluk bağıyla, siyasî, askerî ya da edebi ilişkilerle birbirine bağlı olup ortak özellik olarak her biri Yunan kültürüne sevdalı olan insanlardan oluşmuştur. 1960'lı yıllara gelindiğinde ise bu algı özellikle de Strasburger ve Astin'in çalışmalarında tartışılmıştır. Örneğin Strasburger Scipio Aemilianus'un komutan kimliğiyle Roma'nın bazen vahşi sonuçlar da doğuran emperyalist politikalarının taşıyıcısı olduğuna dikkat çekerek onun ve çevresindeki dostlarının Yunanseverlik bağlamındaki ahlâk ve siyaset idealini bir hayal olarak yorumlar.[18] Astin ise bugüne dek Scipio Aemilianus'la ilgili yazılmış en kapsamlı eserlerden biri olan çalışmasında Scipio Çevresi'nin Yunansever kişilerden oluşmakla birlikte, bir sonraki bölümde kapsamlı olarak inceleyeceğimiz Scipio Aemilianus ile Stoacı Panaetius arasındaki ilişkinin de örneklediği bir patron ve çalışan ilişkisinden de söz edilmesi gerektiğine, Scipio Aemilianus'un baskın bir figür olduğuna vurgu yapar.[19] Yazar, Strasburger gibi, bu çevreyi ortak bir idealin bilinçli ve programlı bir taşıyıcısı olmaktan ziyade dönemin siyasî, sosyal ve edebi iklimine uygun olarak bir araya gelmiş insanların oluşturduğu bir topluluk olarak görme eğilimindedir.

Scipio Çevresi'ni oluşturan nedenler ve mensuplarıyla ilgili tartışmalar sürmektedir, ancak şurası açık ki Scipio Aemilia-

---

[17] Cic. *De Orat.* 2.154: "eruditissimi homines ex Graeca."

[18] Mommsen, *age*, s. 88-89; 423-425; R. M. Brown, "The Circle of Scipio: A Study of the Scipionic Circle", *Yayımlanmamış Tez*, University of Iowa, 1934, s. 14; Hanchey, *age*, s. 116.

[19] Astin, *age*., s. 295-296; 298.

nus başta olmak üzere adı bu çevre içinde geçen kişiler özellikle de Latin edebiyatının Yunan örnekliğindeki gelişiminde önemli rol oynamıştır. Hiç kuşku yok ki, bu çevreden önceki edebi çalışmalar da Yunan etkisi altındadır, hatta Eskiçağ'da olduğu gibi günümüzde de yaygın bir şekilde kabul edildiği üzere Latin edebiyatı Güney İtalya'daki bir Yunan kentinden Roma'ya esir olarak getirilip köle yapılan, ancak daha sonra azat edilen Livius Andronicus'un *ludi Romani* için Troia Savaşı'nı konu edinen tragedya oyunlarını Latinceye çevirip uyarlamasıyla başlamıştır.[20] *Ilias* ve *Odysseia* bir Yunan çocuğu için ne anlam ifade ediyorsa, yazdığı tiyatro oyunlarında aynı zamanda aktörlük yapan Andronicus'un metinleri de Romalı bir çocuk için o anlamı kazanmış ve en azından Augustus dönemine kadar okullarda okutulmuştur.[21] Dahası Andronicus Roma'daki Aventinus tepesinde sanatçıların koruyucusu olan tanrıça Minerva için yapılmış tapınakta edebiyatçılar, sanatçılar ve zanaat sahipleri için bir lonca oluşturmuştur. Bu loncaya dahil olup olmadığını bilmediğimiz ancak Livius Andronicus'un çağdaşı olup ondan hemen sonra onun gibi Yunan oyunlarını Latinceye aktaran Gnaeus Naevius da çalışmalarıyla Roma'daki bu edebi hareketliliğin devam ettiğinin ve Romalıların bu oyunlara ilgi gösterdiğinin kanıtıdır. Erim'in de söylediği gibi Naevius İkinci Kartaca Savaşı'nın sonuna kadar yazmış olduğu eserlerle Latin tiyatrosunu sonraki nesle güçlü bir şekilde kurulmuş olarak bırakmıştır. Bunun yanında Naevius Roma'nın ilk milli destanını da yazmıştır, Kartaca savaşlarını konu edinen *Bellum Punicum* başlıklı bu eserin Horatius'un zamanına kadar okunduğunu biliyoruz. Bu destan Augustus döneminde Roma'nın mitolojik tarihine dö-

---

[20] Örneğin bkz. Cic. *Sen.* 50; *Tusc.* 1.3; Gel. 17.21.42-43; Gruen (2), *age*, s. 80; Erim, *age*, s. 23; Sander M. Goldberg, "The Early Republic: the Beginnings to 90 BC", *A Companion to Latin Literature*, Ed. Stephen Harrison, Londra, Blackwell Publishing, 2005, s. 16-21.

[21] Michael von Albrecht, *A History of Roman Literature: From Livius Andronicus to Boethius, 1*, Brill, 1997, s.163; Erim, *age*, s. 23-24.

nük aktarımlarıyla Vergilius'un *Aeneis*'ine örnek teşkil etmiş olmalıdır. Bununla birlikte konusunu Roma soyunun söylencelerinden veya tarihinden alan, *fabula praetexta* adlı öyküler de kaleme almış olan Naevius yeni ve milli bir edebiyatın oluşumunda önemli bir rol oynamıştır. Andronicus ile Naevius, aslen Romalı olmasalar da Roma'nın yazı kültüründen doğmuş, yerel bir vezin olan Saturnius'u kullanmıştır, buna karşın daha sonraki şairler Homeros'un ve Homeros'tan sonraki Yunan destan şairlerinin kullandığı heksametron veznini tercih etmiştir. Yine bu dönemde yaşamış olan Quintus Ennius'un (İÖ 239-169) sonraki yazarlarca ama özellikle de Cicero tarafından sıklıkla alıntılanmış olan destan türündeki *Annales* adlı eseri bu vezinle yazılmıştır. Başka deyişle Latin edebiyatının başlangıcından itibaren hem edebiyat türü, hem konu, hem de vezin bakımından Yunan edebiyatının etkisi apaçık şekilde görülür olmuştur. Erim'in de bildirdiği üzere Latin edebiyatı esin ve ruh bakımından neredeyse tümüyle Yunanlaşmış ve Latince gittikçe Yunancaya benzeyen bir incelik ve esneklik kazanmıştır.[22]

Ennius'un öldüğü tarih ile yukarıda anlattığımız Üçüncü Makedonya Savaşı'ndan sonra kraliyet kitaplığının Roma'ya getirildiği tarih arasında bir yıl vardır. Dahası bu tarihten birkaç yıl sonra eserlerinin bıraktığı etki bakımından Scipio Çevresi'nin belki de en önemli edebi figürü olan Publius Terentius Afer (İÖ 185-159) ilk oyununu (*Andria*) yazmıştır.[23] Terentius kısa süren ömrünün son altı yılında kaleme aldığı altı komedi oyunuyla Latin edebiyatında önemli bir yer edinmiştir. Kendisinden önce Titus Maccius Plautus da (İÖ 254-184) Yunan edebiyatındaki muadil eserleri örnek alarak komedi oyunu yazmıştır, ancak bunu yaparken Romalıların yabancı olmadığı bazen kaba ama kolayca anlaşılabilir bir dil kullanmıştır, bunun nedeni hitap ettiği izleyici kitlesinin este-

[22] Erim, *age*, s. 24-26.

[23] Suet. *Vit. Ter.* 3. Bkz. R. Germany, "Andria", *A Companion to Terence*, Ed. A. Augoustakis - A. Traill, Wiley-Blackwell, Londra, 2013, s. 227.

tikten yoksun olması, derin karakter ve olay analizi yapabilecek donanımda olmamasıdır. Buna karşın Terentius oyunların girişinde edebi analizlere yer vermiş, kendisine getirilen eleştirileri yanıtlamış, başkalarını eleştirmiş ve izleyicilerden oyunu sonuna kadar izlemelerini istemiştir.[24] Plautus'un algı düzeyi ve bilgi birikimi sınırlı olan izleyici kitlesiyle yetinmemiş, böyle bir kitlenin hoşuna giden bir oyunun Scipio Aemilianus ve çevresindekiler gibi kendi kültürü yanında Yunan kültür ve edebiyatına da hâkim olan, iyi eğitimli kişilerin de hoşuna gitmesi gerektiğini düşünmüştür.[25] Ancak Plautus'tan farklı şekilde daha çok Yunan şair Menandros'un düşünceli ve ince duygulu oyunlarını taklit ederek oyunlarını halktan ziyade dar bir entelektüel çevre için yazan bir yazar olarak anılmıştır.

Terentius'tan itibaren yazım yöntemi bakımından Yunan örneklerini taklit etmek başlı başına bir yöntem halini almıştır.[26] Terentius'un Scipio Çevresi'nin etkisiyle böyle bu yöntemi benimsediğini düşünmek mümkündür, zira Suetonius'un bildirdiğine göre Terentius'un eserlerini yazarken Scipio Aemilianus ve Laelius'tan yardım aldığı yönünde bir söylenti yayılmış ve Terentius bunu yalanlamamıştır.[27] Buna göre Terentius'un eserleri Scipio Çevresi'nde okunup incelenmiş, dili üzerinde durulup düzeltmeler yapıldıktan sonra sahneye konmuş olmalıdır. Dahası Cicero'ya göre Terentius'un oyunlarının Laelius, -Donatus'un aktarımıyla- C. Memmius'a ve Quintilianus'a göreyse sadece *Heauton Timorumenos* adlı oyununun Scipio tarafından yazıldığı bile söylenmiştir.[28] Burada

[24] Erim, *age*, s. 38; 46.

[25] Albert Grenier, *The Roman Spirit: In Religion, Thought and Art*, Londra, Routledge, 1999, s. 175.

[26] Erim, *age*, s.46; 47.

[27] Suet. *Vit. Ter.* 3. Bu konuyla ilgili kapsamlı inceleme ve tartışmalar için bkz. G. E. Duckworth, *The Nature of Roman Comedy: A Study in Popular Entertainment*, New Jersey, PUP, 1952, s. 57-58; M. Drury, "Appendix of Authors and Works", *The Cambridge History of Classical Literature. 2. Latin Literature*, Ed. E. J. Kenney - W. V. Clausen, Cambridge, CUP, 2008, s. 815.

[28] Cic. *Att.* 7.3.10; Don. *Ter. Ph.* 9; Quint. *Inst.* 10.1.99. Bkz. Hanchey, *age*,

Cicero'nun Terentius'un oyunlarının içerdikleri "konuşmalardaki dil inceliğinden ötürü" (*propter elegantiam sermonis*) Laelius'a atfedilmiş olduğunu söylemesi dikkat çekicidir. Buradan Laelius bağlamında Scipio Çevresi'nin dil ve edebiyat duyuşunun gelişmişliğine dair olumlu bir sonuç çıkarılabilir.

Terentius'tan yaklaşık on yıl sonra Lucilius da Scipio Çevresi'ne dahil oldu. Özellikle de Scipio Aemilianus'la yakınlık kuran ve Numantia savaşında (İÖ 134-133) onun altında görev alan Lucilius yazmaya Terentius'tan yirmi yıl kadar sonra başlamıştır, bu yüzden onun yergilerini bu çevrenin olgunluk dönemine denk gelen yazılar arasında sayanlar da vardır.[29] Horatius özellikle de Scipio Aemilianus'un Lucilius'un kendisi için yazdığı eleştirel yergileri hoş karşılayacak kadar olgun olduğuna dikkat çeker, bu Scipio Aemilianus'un sadece cesur değil aynı zamanda adil biri olduğunu da gösterir.[30] Lucilius bir yergi yazarı olarak Scipio Aemilianus'u siyasî bir güdüyle körü körüne savunan bir partizan değildir. Onu övse de, onun ve genel olarak Scipio ailesinin siyasî olarak karşısında duran Tiberius Gracchus'u da övmekten geri durmamıştır.[31] Dahası Scipio Aemilianus'un düşmanları arasında yer almayan ve Yunanseverliğiyle onun çizgisinde hareket eden A. Postumius Albinus'u eleştirmiş, başka bir yerde ise Roma'daki tüm siyasetçileri gereksiz bir şekilde birbirleriyle didişen, aldatıcı kimseler olarak betimlemiştir. Albrecht'in deyişiyle genelde Romalı şairlerin alışık olmadığı bir özgürlüğe sahip olmuştur, kendi evine çekilen değil, yaşamın içindeki biri olmuş ve Romalıların içinde öfke dolu bir coşku uyandırmaya çalışmıştır.[32]

---

s. 127; Erim, *age*, s. 46.

[29] Örneğin bkz. Grenier, *age*, s. 175. Ayrıca bkz. Hor. S. 2.1.71-75; Vell. 2.9.4.

[30] Hor. S. 2.1.16-17.

[31] Lucil. 691; 694-695. Lucilius fragmanlarının kaynağı için bkz. *Remains of Old Latin, 3, Lucilius, The Twelve Tables*, İngilizceye çev. E. H. Warmington, Cambridge, HUP, 1938, s. 1-423.

[32] Lucil. 964. Bkz. Erim, *age*, s. 52-53.

Bununla birlikte yazılarında kişisel biyografisi yanında yaşadığı dönemin kültür ortamını da yansıtan Lucilius'un felsefeye olan ilgisi yergilerindeki göreceli özgürlükle ve eleştirilerinin Scipio Aemilianus ve Roma'nın diğer önemli siyasî figürleri tarafından hoş karşılanmasıyla ilişkilendirilebilir. Nitekim felsefe eğitimi için Atina'ya gidip orada uzun süre kalan (1Ö 126-110) Lucilius'un yergilerinde, Scipio Çevresi'nde Panaetius ile Polybius tarafından savunulan Stoa felsefesinin izlerini görürüz. Yergilerde beliren hakaret içerikli sert eleştiriler başlı başına bir felsefe sistematiğine ve diline uygun değilse de, kişilere ve topluma dönük ahlâki eleştiriler bir felsefe okulunun benimsediği ahlâk ilkeleriyle örtüşebilir. Bunu Lucilius örneğinde de görüyoruz, hatta onun Stoa felsefesini Latin edebiyatında yergi türüne yediren ilk yazar olduğu da düşünülmüştür.[33] Günümüze ulaşan yergileri içinde erdemin tanımını yapan Lactantius'un naklettiği şu dizelerin bu düşüncenin en önemli destekçisi olduğunu düşünenler olmuştur:

Erdem, ey Albinus, gerçek değerini verebilmemizdir,
Dahil olduğumuz ve içinde yaşadığımız her şeyin,
Erdem bilmektir insan için geçerli olanı,
Erdem bilmektir insan için doğru olanı, neyin yararlı, neyin uygun olduğunu,
lyilikleri, kötülükleri, neyin yararsız, utanç verici ve uygunsuz olduğunu.
Erdem bilmektir mal peşinde koşmanın sınırını ve ölçüsünü.
Erdem değerini verebilmemizdir zenginliğin,
Erdem sergilemektir şana yakışanı,
Düşmanı ve karşıtı olmaktır kötü insanların ve âdetlerin,
Dahası savunucusu olmaktır iyi insanların ve âdetlerin,
Büyük değer vermek onlara, iyi şeyler istemek onlar için,
dostça yaşamak onlarla,

[33] M. L. Colish, *The Stoic Tradition From Antiquity to the Early Middle Ages, 1*, Leiden, Brill, 1985, s. 159.

Ayrıca ilk sıraya koymaktır vatanın iyiliğini,
Sonra anne babanınkini, üçüncü ve son olarak da kendimizinkini.[34]

Lactantius bu dizelerin birçok felsefe okulunun erdeme dair görüşlerinin bir özeti olduğunu düşünür, ancak Lucilius'un Scipio Çevresi'nde karşılaşıp diyalog halinde bulunduğu, Scipio Aemilianus'un en yakınındaki düşünürlerden olan Stoacı Panaetius'tan veya onun hocası olan Tarsuslu Antipater'den bilhassa etkilenmiş olduğunu düşünmek de mümkündür.[35] Örneğin McDonnell bu dizelerdeki Stoa felsefesinin etkisini göstermek için ilk dizede bahsedilen gerçek değer kavramını Stoacıların "ahlâk değeri" olarak çevrilebilecek olan ἀξία kavramıyla ilişkilendirir. Dahası ona göre metnin devamındaki iyilere dost, kötülere düşman olma anlayışı Cicero'nun bir eserinde de karşımıza çıkar, burada önemli olan nokta Cicero'nun bu anlayışı Panaetius'un bir düşüncesi olarak sun-

[34] Lucil. 1196-1208: "Virtus, Albine, est pretium persolvere verum
quis in versamur, quis vivimus rebus, potesse,
virtus est homini scire id quod quaeque habeat res,
virtus scire homini rectum, utile quid sit, honestum,
quae bona, quae mala item quid inutile, turpe, inhonestum,
virtus quaerendae finem rei scire modumque,
virtus divitiis pretium persolvere posse,
virtus id dare quod re ipsa debetur honori,
hostem esse atque inimicum hominum morumque malorum
contra defensorem hominum morumque bonorum,
hos magni facere, his bene velle, his vivere amicum,
commoda praeterea patriai prima putare,
deinde parentum, tertia iam postremaque nostra."
Bkz. Lact. *Inst. Div.* 6.5.2.

[35] Panaetius'un Lucilius'un kaynağı olduğu yönündeki görüş için bkz. McDonnell, *Roman Manliness: "Virtus" and the Roman Republic*, Cambridge, CUP, 200, s. 125; C. Cichorius, *Untersuchungen zu Lucilius*, Weidmannsche Buchhandlung, 1908, s. 350. W. Görler'e göreyse Stoa'nın Panaetius'tan önceki başı olan Tarsuslu Antipater Lucilius'un esas kaynağıdır, bkz. "Zum virtus–Fragment des Lucilius und zur Geschichte der Stoischen Güterlehre", *Hermes*, 112, 1984, s. 445-468. Ayrıca karş. *Panezio di Rodi, Testimonianze, Edizione, Traduzione e Commento*, Ed. F. Alesse, Bibliopolis, 1997, s. 237.

muş olmasıdır.[36] Lucilius'un metni ile Panaetiusçu düşünce arasındaki benzerlik Scipio Çevresi'ndeki Stoacılık etkileşiminin bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Bununla birlikte yukarıdaki dizelerde tanımlanan erdemin Roma geleneğine ait bir değer olarak düşünülmesi yanlış olmaz. McDonnell burada Yunan ve Roma kültürlerinin kesiştiğini düşünür, ona göre dizelerin sonunda geçen, ülkeyi anne babanın önüne koyma eğilimi Romalıların olduğu kadar Yunanların da yabancı olmadığı bir hususdu. Ayrıca Romalılar tanrıların önünde saygıyla eğilmenin de erdem olduğunu düşünüyordu, dolayısıyla Lucilius'un en azından bir ya da birkaç dizede bu konuya vurgu yapması beklenebilirdi. Ne var ki böyle bir vurgunun olmaması tartışma yaratır, McDonnell Panaetius'un da tanrılarla ilgili spekülasyonları gereksiz bulduğundan söz eder, bu yaklaşıma göre Lucilius Panaetius'un etkisinde olduğu için böyle bir spekülasyondan kaçınmış olabilir.[37]

Ayrıca Scipio Çevresi'ndeki Stoacılık etkileşimini, özellikle de Scipio Aemilianus'un Polybius'la ve ondan daha etkin olmak üzere Panaetius'la kurduğu ilişkide görürüz, bu ilişki aynı zamanda Roma'da siyaset ve felsefe ilişkisine dair önemli bir deneyim olmuştur.

Elbette bu deneyimin tarihsel arka planında Stoacılığın bu dönemde daha fazla yayıldığı gerçeği de bulunmaktadır. İÖ 2. yüzyıla gelindiğinde Stoacılık sadece Atina'da değil, Pergamum, Babylon, Seleucia, Tarsus, Sidon ve İskenderiye başta olmak üzere birçok yerde okulu ve takipçileri bulunan bir felsefe odağı halini almıştı. Farklı millet ve sınıflardan insanlar adeta bir kardeşlik bağıyla bir araya geliyor, derslere katılıyor ve fikir alışverişinde bulunuyordu. Rodoslu Panaetius da (İÖ 189-109) gençliğinde Pergamum'daki kütüphanenin başı olan Crates'in[38] yanına gitmiş ve ondan Stoa felsefesinin ilkele-

[36] Bkz. Cic. *Off.* 2.18.

[37] Bkz. McDonnell, *age*, s. 127-128.

[38] Crates'in de İÖ 169-168 ya da 159'da diplomatik bir amaçla Roma'ya geldiği anlatılmaktadır. Bu ziyaret kapsamında özellikle de gramer ve şiir

rini öğrenmiştir. Daha sonra Atina'ya geçen Panaetius önce Diogenes'in, o öldükten sonra da ardılı olan Antipater'in derslerini dinlemiştir. Panaetius Roma'ya ilkin İÖ 144 yılından hemen sonra gelmiştir.[39]

Muhtemelen Polybius'tan farklı bir şekilde esir olarak değil kendi isteğiyle ya da Scipio Aemilianus'un davetiyle Roma'ya gelen Panaetius'un yine Polybius'la birlikte hem Roma'da, hem de savaş alanında Scipio Aemilianus'a eşlik ettiği söylenir. Romalı tarihçi Velleius'un bu minvaldeki aktarımını yorumlayan Walbank, Panaetius'un İÖ 151'deki Hispania, İÖ 148-146'daki Kartaca ve İÖ 133'teki Numantia seferlerinde Scipio Aemilianus'la birlikte olmuş olabileceğini düşünür.[40] Aynı yazara göre Scipio Aemilianus ile Panaetius bu süre zarfında Polybius'un da katılımıyla sık sık siyaset üzerine tartışma imkânı bulmuştur. Yazar bu tartışmaların içeriğine dair açık bir kanıtın olmadığını, ancak Panaetius'a atfedilen düşünceler ile Polybius'un tarih metnindeki düşüncelere bakmanın faydalı olabileceğini söyler.

Panaetius'u ele alırsak, günümüze ulaşmayan siyaset konulu bir eserinde ve yükümlülükleri konu edindiği başka bir eserinde muhtemelen Scipio Aemilianus'la yapmış olduğu tartışmaların da etkilediği ölçüde devlet adamlığı ve Roma devletiyle ilgili görüşlerini dile getirmiştir.[41] Ancak Panaetius'un metinleri günümüze ulaşmadığından,[42] bu görüşlerin izini

---

sanatı üzerine dersler vermiş, yaptığı yorum ve analizlerle kendisinden sonra gelen birçok Romalı gramerci ve şair tarafından otorite kabul edilmiştir. Bkz. E. V. Arnold, *Roman Stoicism*, Cambridge, CUP, 1911, s. 100.

39 Str. 14.5.16; Cic. *Off.* 3.8. Bkz. Arnold, *age*, s. 99-100; Richard A. Bauman, *Human Rights in Ancient Rome*, Londra, Routledge, 2000, s. 25.

40 Plu. *M.* 777A; Vell. 1.13.3. Bkz. Walbank, *age*, s. 2.

41 Cic. *Leg.* 3.14; *Off. ba.* Bkz. Walbank, *age*, s. 13; Baronowski, *age*, s. 22.

42 Panaetius'un yazdığı hiçbir eser günümüze ulaşmamıştır. Bununla birlikte Eskiçağ'daki Panaetius atıflarını içeren fragman derlemeleri için bkz. *Panaetii et Hecatonis Librorum Fragmenta*, Ed. H. N. Fowler, C. Georg, 1885; *Panaetii Rhodii Fragmenta*, Ed. M. van Straaten, Leiden, Brill, 1962 ve *Panétius, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments*, Ed. M. van Straaten, H. J. Uitgeverij, 1946.

sürmek, Panaetius'un yaşadığı dönemde Scipio Çevresi aracılığıyla Roma'nın egemen olan soylu sınıfıyla nasıl bir düşünce etkileşimi içinde olduğunu ve bu etkileşimden ötürü genel Stoa felsefesi tarihinde nasıl bir yer edindiğini saptamak zordur. Böyle bir saptama için bize fikir veren en eski ve öncelikli kaynak Panaetius'tan sonra yaşamış olup onun ve Scipio Çevresi'ndeki kişilerin düşüncelerinden etkilenmiş olan Cicero'nun bazı metinleridir.[43] Modern yorumcuların Scipio Çevresi bağlamında görülen siyaset ve felsefe etkileşimine dair yürüttüğü tartışmaların büyük bir bölümü bu metinlere dayanır. Bu tartışmaların odağındaki sorun, Scipio Çevresi'ndeki konumuna bağlı olarak Panaetius'un Stoacı eski bilgelik anlayışına farklı bir yorum getirip getirmediği ve getirdiyse bunun -Cicero aracılığında- özellikle de mülkiyet edinme hakkıyla olan ilgisidir. Çalışmamızın bu bölümünde bu konuyu eski Stoacılara ve Panaetius'a ait olan iki farklı bilgelik anlayışını kıyaslayarak inceleyecek ve Roma'daki siyaset ve felsefe ilişkisinin Panaetius bağlamında ne anlam ifade ettiğini ortaya koymaya çalışacağız.

Polybius'u düşünürsek, yazdığı tarih metni kısmen de olsa günümüze ulaştığından içeriğindeki aktarıma bakarak Scipio Çevresi'nden hareketle Roma'daki siyaset ve felsefe ilişkisine nasıl bir katkı sağladığını saptamak mümkündür. Bununla birlikte Polybius Scipio Çevresi'nde sadece Stoacı bir kimlikte bulunmamıştır,[44] dolayısıyla tarihçi ve eklektik kimliğinden ötürü metnindeki görüşlerini farklı felsefe ekolleri ve Platon ile Aristoteles başta olmak üzere farklı filozoflar bağlamında değerlendirmeliyiz. Dahası Panaetius'tan olduğu kadar Polybius'tan da (6.9.10) yararlanmış, hatta onun siyasî rejim-

[43] Örneğin Cic. *Tusc.* 1.32.79; *N.D.* 2.46.118; *Div.* 1.6; *Leg.* 3.14; *Off. ba.*

[44] Polybius üzerindeki olası Stoa etkisi ya da metnindeki Stoacı unsurlara ilişkin genel değerlendirmeler için bkz. F. W. Walbank, *Polybius*, California, UCP, 1972, s. 94; G. W. Trompf, *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought: From Antiquity to the Reformation*, California, UCP, 1979, s. 7; 14; 21; 44; 82; 153; 185; 191; Champion, *age*, s. 82.

ler döngüsü (ἀνακύκλωσις τῶν πολιτειῶν) teorisini neredeyse aynen tekrarlamış olan Cicero'nın *De Re Publica* adlı eserine başvurmak da siyaset ve felsefe ilişkisine dair yaklaşımların geleneksel Yunan görüşlerinden Polybius bağlamında Scipio Çevresi'ne, oradan da Polybius'tan neredeyse yarım yüzyıl sonra ortaya konmuş olan Cicero'nun devlet anlayışına nasıl süzüldüğünü bir bütün olarak görmek açısından önem arz eder.

Panaetius: Stoacı Bilge Anlayışının Değişimi ve Siyasî Anlamı

Stoa Kökeni

Zeller'in de dediği gibi, "Stoacılar doğa ve mantık çalışmalarına ne tür bir ilgi göstermiş olursa olsun, felsefe sistemlerinin temelinde etik yatar." Felsefenin en kutsal unsuru olarak kabul ettikleri doğayı bile, doğa üzerine çalışma etiğe zihinsel bir hazırlık olduğu için, çalışırlar.[45] Bu yüzden doğa üzerine çalışmayı bir ağaca, insanların bu yapı içinde nasıl hareket edeceğini gösteren etiği verimli bir tarlaya ve doğa üzerine çalışma ile etiği koruduğu için mantığı da bir sura benzetmişlerdir.[46]

Yunancada ἠθική, yani etik, "karakter" anlamındaki ἦθος teriminden doğmuştur ve felsefenin, insan karakterinin iyi, doğru, sorumluluk, yükümlülük, erdem, özgürlük, akıl ve tercih gibi kavramlar bağlamında nasıl şekillendiği ve şekillenmesi gerektiği, dahası insanın diğer insanlarla olan ilişkisinin bu kavramlar bağlamında nasıl şekillendiği ve şekillenmesi gerektiği konusunu inceleyen, dolayısıyla gündelik yaşam pratiğine yönelik ilkeler sunan, tavsiye ve uyarılar içe-

---

[45] E. Zeller, *The Stoics, Epicureans, and Sceptics*, İngilizceye çev. Oswald J. Reichel, Londra, Longmans, 1870, s. 210.

[46] Çiğdem Dürüşken, "Stoa Mantığı", *Felsefe Arkivi*, 28, 1991, s. 287. Bu konuda Panaetius'un öğrencisi olan Posidonius'a ait bir benzetme şöyledir: Stoa felsefesi yaşayan bir canlı ise, mantık onun kemikleri ve kasları, doğa üzerine çalışma eti, etik ise ruhudur.

ren dalıdır. Bu ilke, tavsiye ve uyarılar ideal bir bilge tanımı sunar. Ancak bu bilge tanımının Stoacılığın Citiumlu Zenon (İÖ 344-262) tarafından kurulduğu dönemden Panaetius'un yaşadığı döneme kadar uzanan tarihinde aynı kalmadığı, aksine filozofların düşünce sistemlerinde toplumsal, kültürel ve siyasî iklime bağlı olarak değişim gösterdiği görülür. Dolayısıyla farklı dönemlerdeki bilge tanımlarını incelemek sadece filozoflarca belirlenen karakter ideallerini değil, aynı zamanda bu ideallerin ardında yatan toplumsal, kültürel ve siyasî iklimi de anlamamızı sağlayabilir. Burada özellikle üzerinde durduğumuz konu siyaset ve felsefe ilişkisi olduğundan Stoacılıktaki bilge tanımında Panaetius'la birlikte bir değişim olup olmadığını, siyaset bağlamında eski ve yeni anlayışı kıyaslayarak irdeleyeceğiz.

Zenon'un bilge tanımının oluşumunda Kinik felsefenin etkisi görülür.[47] Buna göre Zenon Kinik felsefenin mevcut Yunan kent-devletlerindeki toplumsal ve siyasî yapıyı tümüyle reddeden, ütopyacı niteliğini edinmiştir. Başka deyişle Zenon ve takipçilerinde mevcut kent-devlet düzeninde yaşayan toplumların tanrıları, adaleti, yasaları ve elbette gerçek bilgeliği

[47] Diogenes Laertius (7.4) Zenon'un özellikle de günümüze ulaşmayan devlet konulu eserini kendisinden felsefe dersi aldığı Kinik Crates'in etkisiyle kaleme aldığına ve bu yüzden "köpeğin kuyruğuna" (ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς οὐρᾶς) yazdığı yönünde bir benzetme yapıldığına dair bir anekdot sunar. Aynı yerde (7.2-3) Zenon'un bir kitapçıda Xenophon'un *Memorabilia*'sını okurken, kitapta anlatılan Socrates gibi bilgelerin nerede olduğunu sorduğu ve kitapçının ona oradan geçmekte olan Crates'i gösterdiği söylenir, buna göre Zenon üzerindeki kinizm etkisi bu şekilde başlamıştır. Ayrıca bkz. Eus. *Praep. Ev.* 15.13.6-8. Yine Diogenes Laertius (6.13-15) Stoacılığın asıl kurucusunun Kinik Antisthenes olduğuna dair bir söylentiden de bahseder, buna göre Zenon'a metanetin yolunu gösteren odur. Diogenes Laertius'tan (İS 3. yüzyıl) çok önce, İÖ 1. yüzyılda yaşamış olan Philodemus da bu etki üzerinde durmuştur, bunun önemi muhtemelen Philodemus'un Zenon'un eserinin bir kopyasına sahip olması ve bu konudaki görüşünü eseri tümüyle okuyarak oluşturmuş olmasıdır. Bkz. Phld. *De Stoic.* 155 E 339, Dorandi; K. M. Vogt, *Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa*, Oxford, OUP, 2008, s. 26-27; P. A. Brunt, *Studies in Stoicism*, Ed. M. Griffin - A. Samuels, Oxford, OUP, 2013, s. 29-31.

yanlış anladığı (ya da buna zorlandığı) varsayımı egemendir.[48] Zenon'a göre gerçek bilgeliğin yolu sosyalleşmekten geçer, zira sosyalleşmek iyi insanın belirleyici karakteridir, dolayısıyla iyi insanlar bir araya gelerek sosyalleşir ve kaçınılmaz olarak birbirinin dostu olur. O halde dostlar iyidir ve birbirlerine sevgiyle bağlıdır. İdeal devlet sevginin olduğu her yerdedir. Dahası iyi olan erdemli insanların dostluğu sosyalleşme bağını oluşturduğundan, iyi ve erdemli olmayan insanlar bu sosyalleşmenin dışında tutulan kötü insanlar olur. Bu noktada Zenon'un Stoacılara bilge olmayan anne babaları ve çocuklarına bile muhalif olmalarını öğütlediği düşünülmüştür.[49]

Zenon'un mevcut Yunan eğitim anlayışının yararsız olduğunu söylediği de belirtilir. Eğitimin yetersizliğiyle ilgili bu tespitin ardından erdemi olmayan insanların birbirlerine, babaların çocuklarına, kardeşlerin kardeşlere, akrabaların da akrabalara hasım, düşman, köle ve yabancı olduklarını söyler. Bununla birlikte kadınların ortak olmasını, kentlerde tapınak, mahkeme salonu ve gymnasion yapılmamasını, erkeklerle kadınların aynı kıyafeti giymesini ve bedenin tümüyle örtülmemesini öğütlemiştir.[50]

Devine'e göre Zenon başta olmak üzere ilk Stoacıların toplum yapısını salt sevgi ve erdem düzleminde idealleştirmeleri, özellikle de yüksek memurlar, mahkemeler, tapınaklar, gymnasionlar, para ve özel mülkiyeti tümüyle devre dışı bırakmaları bakımından dikkate değerdir. Yukarıda da söylendiği gibi kadınların yanında çocukların da ortak olduğu ve cinsel birliktelik için herhangi bir düzenlemenin olmadığı bu ideal Stoa devletinde belli bir siyasî rejimin ve dünyevi yasaların yokluğunun insan işleri ile ilişkilerinde bir kargaşa yaratma-

---

[48] Y. M. Gillihan, *Civic Ideology, Organization, and Law in the Rule Scrolls: A Comparative Study of the Covenanters' Sect and Contemporary Voluntary Associations in Political Context*, Leiden, Brill, 2011, s. 113.

[49] Ath. 13.561c; Plu. *Alex. Virt.* 6; D.L. 7.33. Bkz. F. E. Devine, "Stoicism on the Best Regime", *Journal of the History of Ideas* 31.3, 1970, s. 324.

[50] Plu. *Stoic. Rep.* 1034b; D.L. 7.32-33.

yacağı varsayılmıştır, bunların yerine her bir bireyin evrensel düzeyde tanrısal yönetimi ve yasaların işleyişini kavrayarak, bilgeleşerek yaşamına aksettirdiği adı konmamış bir egemenlik alanı yerleştirilir. Nitekim Chrysippus'a göre Stoa etiğinin bilgeliğini sergileyen herkes sadece özgür değil, aynı zamanda kraldır. Nasıl bir kral? Yeryüzündeki görülen diğer krallardan farklı olarak siyasî bir yönetme sorumluluğu üstlenmemiş olan ve yukarıda da belirtildiği üzere sevgi ve erdeme dayalı bir yaşam, bir toplum oluşturan bir kral. Devine bu anlayışın kavranabilmesi için Stoa felsefesinde insan ve onun doğa yasalarıyla irtibatının iyi anlaşılması gerektiğini düşünür. Buna göre evrende ne olursa, doğa yasasındaki kaçınılmazlıktan ötürü olur ve insan bunu değiştiremez. Dahası insandan hâlihazırda meydana gelmiş bir şeyi değiştirmesi de beklenmez, zira o gökle ilişkilendirdiği tanrının evreni yönetirken kullandığı üstün akla uygun olarak gerçekleşmiştir.[51]

Erken dönem Stoacılarına göre bilge var olan her şeyin zaten her daim talep ettiği şey olduğu konusunda emindir, bu yüzden sahip olamayacağı bir şey yoktur, tıpkı ülkesindeki herkesin ve her şeyin yöneticisi olan bir kral gibi, bilge de evrende var olan her şeye sahiptir, başka türlü bir krallığı deneyimler. Zira o kusursuz ve değişmez bilgi ile erdeme sahip olan kişidir, her şeyi iyi yapar, dolayısıyla sadece o iyiyi içeren doğadaki düzene kendiliğinden "uygun olan davranışları" (καθήκοντα) -Chrysippus'un deyişiyle- hiçbirini atlamadan, istisnasız sergileyebilir ve bu davranışları akıl dikte ettiği için sergilemekle "erdemli / kusursuz eylemleri" (καθορθώματα) başarmış olur. Bunun dışındaki herkes budala ve kötüdür, uygun olan davranışları sergileseler bile bu davranışları bilgi ve erdemden yoksun olarak sergiledikleri ve bu davranışla-

[51] Cic. *Leg.* 3.13-14; *Fin.* 3.20.67; *Luc.* 126; Clem. Alex. *Strom.* 5.12.76; D.L. 7.33. Karş. Sext. Emp. *Math.* 11.192; D.L. 7.122; Devine, *age*, s. 324-325. Ayrıca bkz. M. Schofield, "Epicurean and Stoic Political Thought", *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Ed. C. J. Rowe - M. Schofield, Cambridge, CUP, 2000, s. 446-447.

rın niçin uygun olduğu bilinmediği için kusurlu saymak gerekir. Kısaca bilge için erdem uyumla sabit olan bir "doğru akıl" (*recta ratio*), "tutarlı yaşam davranışı" (*habitus consentiens vitae*), bireyin kendi doğasıyla uyumunu her şeyin önüne koyması ve yaşamdaki her şeyle dengeli bir ilişki kurması anlamını taşır. Bu genel tanım ve ilkeler Stoacı bilgeye ütopyacı bir kimlik atfederek onu ulaşılması neredeyse imkânsız bir hedefe dönüştürür, bunun temel ilkeler düzeyindeki sonucu ise böyle bir bilge ve bilgelik fikrinin sıradan ölümlülerin yaşamının kaçınılmaz bir unsuru olan siyasî rejimlere ve devlet adamlarına olan ihtiyacı ortadan kaldırıyor olmasıdır. Stoacıların bu ilkelerini benimsemiş olan her insan, farklı bir düzeyde de olsa canlı bir varlık olan tanrıyla paylaştığı evrensel bir rejimin yöneticisi olduğunu bilir. Dolayısıyla insanlar tümüyle Stoacıysa yeryüzünde bir hükümetin olumlu eylemlerine gerek duymazlar, aynı mantıkla kimse haz odaklı yaşamayacağından ve bu çerçevede kendisine ve başkalarına zarar vermeyeceğinden pozitif hukuka da gerek yoktur.[52] Zenon "doğa yasasının kutsal olduğunu ve doğru eylemleri buyurup aksi yöndeki eylemleri yasaklama kudretine sahip olduğunu düşünür."[53] Başka deyişle doğa yasasının Stoacı bilgelerden oluşan insanlar topluluğundaki tüm davranış ve ilişkilerin idare edilmesine, sınırlarının doğru bir şekilde belirlenmesine yeteceğini varsayar.

En nihayetinde erken dönem Stoacılarının siyaset anlayışının özeti olarak görebileceğimiz Zenon'un *Devlet*'i evreni (κόσμος) büyük bir kent (πόλις) olarak gören bir anlayışın üzerine kurulmuştur. Tanrılar ve insanlar tarafından paylaşılan bu evren kent (κόσμοπόλις) varsayımı yukarıda yeterliliği vur-

---

[52] Cic. *Fin.* 3.14.45 (=*SVF* 3.524); D.L. 7.108-109 (=*SVF* 3.495-496); Stob. 5.906.18-907.5 (=*SVF* 3.510); *SVF* 3.199; 3.493; 3.498; 3.500; Sen. *Ep.* 31.8; 35.4; 74.30; Cic. *Tusc.* 4.15.34; *N.D.* 1.36; Plu. *Stoic. Rep.* 21; Brunt, *age*, s. 168; Vogt, *age*, s. 175-176; Devine, *age*, s. 326.

[53] Cic. *N.D.* 1.36: "Zeno... naturalem legem divinam esse censet, eamque vim obtinere recta imperantem prohibentemque contraria."

gulanan doğa yasası kavrayışından ötürü bireyleri yeryüzüne özgü olan (ve "kent" adını hak etmeyen[54]) kısıtlı kent-devlete katılıp katkı sağlamaktan uzak tutma riskini de beraberinde getirmektedir.[55] Ancak bu noktada ilk Stoacılar kişisel olarak siyasete atılmadıysa da, bilgenin toplumsal gereklilik baş gösterdiğinde -erdemle çelişmeyen bir zenginlik ve ün sunan ve sağlığa zarar vermeyen- siyasetle ilgilenebileceğini ve sarayda kralın yakınında bulunmanın bilge bir figür için yadsınası olmadığını varsaymıştır. Bu varsayım evreni paylaşılan asıl kent olarak gören yaklaşımlarıyla çelişkiliymiş gibi görünebilir. Ancak Zenon'un *Devlet*'inin gündelik yaşama ilişkin tercih ve önerileri hatırlanmalı ve Stoacılığın erken döneminde idealize edilen bilgeye has gündelik yaşam pratiğinin siyasetten ya da en azından iktidardan uzak olmamayı gerektirebileceği düşünülmelidir. Nitekim Zenon'un ilk öğrencileri olan Citiumlu Persaeus (İÖ 300-243), Solili Aratus (İÖ 315-240) ve Thebaeli Philonides, Makedon kral Antigonus Gonatas'a farklı görevlerde hizmet etmiştir, ancak bu hizmetlerin içinde siyasî danışmanlık yoktur. Zenon'un öğrencileri arasında yer alan Borysthenisli Sphaerus'un (İÖ 250 civarı) ise kral üçüncü Cleomenes'le yakınlaştığı ve muhtemelen bu yakınlaşmanın bir sonucu olarak kralın Lycurgus'un yasalarını bu Stoacı filozofun etkisiyle yeniden düzenlediği anlatılır.[56] Bu, erken dönemde bir Stoacının siyasî danışmanlık görevi üstlendiği yönündeki en açık anlatıdır. Dahası Chrysippus'un kabul etmediği daveti kabul ederek kral üçüncü Ptolemaeus'un yanına giden Sphaerus kral Cleomenes'ten sonra da saraydan destek görmüş, bu sayede İskenderiye'de yaşama ve Stoacılığı bura-

---

[54] *SVF* 3.327.

[55] E. Brown, "Stoic Cosmopolitanism and the Political Life", *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, The University of Chicago, 1997, s. 6.

[56] Plu. *Cleo.* 2.2; 11.2; *Stoic. Rep.* 1033b-c; 1034b; *Arat.* 18-23; D.L. 7.6; 7.9; 7.177; 7.121; 7.185; Ath. 354e; Sen. *Tranq.* 1.10; *Ep.* 68.1; D.L. 7.6-9; 185; *SVF* 3.694; Arnold, *age*, s. 79-80; Schofield, *age*, s. 447; Brown, *age*, s. 7.

da daha fazla kişiye tanıtma imkânını bulmuştur.[57] Zenon'un şahsına ve tüm görüşlerine olumlu bakmasa da yine de genel düşünce çizgisinden ötürü ilk Stoacılar arasında sayılan Chiuslu Aristo'nun (İÖ 250 civarı) öğrencisi olan Cyreneli Eratosthenes (İÖ 276-194) kral üçüncü Ptolemaeus'un davetiyle İskenderiye'deki müzenin başına geçmiş ve bilgiye önem veren bu kralın onuruna bir de epigram kaleme almıştır.[58]

Panaetius'un Yorumu

Yukarıda ele aldığımız erken dönem Stoacılığına ait olan örnekler sadece Stoacı filozofların iktidarla kurduğu ilişkinin büyük ölçüde davet üzerine gerçekleştiğini değil, aynı zamanda bu ilişki sayesinde filozofların ait oldukları ekolün düşüncelerini yayma imkânını bulduğunu da ortaya koyar. Aynı durum yukarıdaki örneklerin sonuncusu olan Eratosthenes'ten yaklaşık yarım yüzyıl sonra felsefe tarihi sahnesine çıkan Panaetius'un Scipio Aemilianus'la kurduğu ilişkide de söz konusudur, zira Panaetius da bu ilişki sayesinde Roma'da Stoa felsefesini kendisine has bir yorumla tanıtma imkânı bulmuştur.

Panaetius'un yorumunun önem kazandığını vurgulamak durumundayız, zira A. A. Long'un deyişiyle özgür bir zihne sahip olan Panaetius öncüllerinin fikirlerini geliştirip farklı bir şekilde yorumlamaktan çekinmemiş, filozofların Homeros'u olduğunu düşündüğü Platon ile Aristoteles'in siyaset teorilerinden ziyadesiyle etkilenmiş[59] ve onlarla birlikte Xenocrates, Theophrastus ve Dicaearchus'tan bol bol alıntı yapmıştır. Bu filozoflardan edindiği bilgiler ve üzerine yaptığı yorumlar Panaetius'un felsefesini eklektik kılarak onu ortodoks bir Stoacı olmaktan uzaklaştırmıştır. Örneğin teolojik bağlamda geleneksel Stoa felsefesinde etkisi olan Heraclitus kökenli belli

[57] D.L. 7.185; Zeller, *age*, s. 44; Arnold, *age*, s. 80.

[58] J. P. Mahaffy, *The Empire of the Ptolemies*, Londra, Macmillan, 1895, s. 207; Arnold, *age*, s. 83-84.

[59] Cic. *Tusc.* 1.32.79; *Fin.* 4.79. Bkz. A. A. Long, *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, California, UCP, 1974, s. 216.

aralıklarla tekrarlanan büyük yangın (ἐκπυρώσεις) teorisini reddetmiş,[60] evrenin ölümsüzlüğü konusunda Peripatetiklerle uzlaşmış[61] ve Carneades'in yaşayan bir şeyin ölümsüz olamayacağı, dolayısıyla evrenin yaşadığı için ölümsüz olmadığı ve tanrısallığı onun ruhu olarak görmemek gerektiği yönündeki görüşünü savunmuştur. Yine Panaetius Stoa felsefesinde önemli yer tutan kehanet olgusuna kuşkuyla yaklaşmış ve astrolojiyi dışlamıştır. Daha da önemlisi, Panaetius mantıksal paradoksların kullanımını reddedecek ölçüde etiği öncüllerinden daha fazla öne çıkarmıştır. Hatta Morford'un da bildirdiği gibi Stoa geleneğinin tanrısal öngörü ve kader anlayışını, ona bireysel ahlâki yükümlülük unsuru ekleyerek kabul etmiştir.[62]

Bu noktada Cicero'nun aktardığı, temelini Aristoteles'te bulduğumuz[63] Panaetius'un insan ruhunun ikili karakteriyle ilgili kabulünden söz etmek gerekir, zira Panaetius'un bu kabulden hareketle bir ideal bilge tasviri sunduğunu düşünebiliriz. Cicero'ya göre Panaetius ruhun iki gücü ve karakteri olduğunu düşünmüştür, biri dürtü ya da güçlü arzuda (*appetitus*, ὁρμή) bulunur ve insanı farklı yönlere çeker, diğeri ise akılda (*ratio*) bulunur ve insana ne olması (ne yapması) ile ne olmaması (ne yapmaması) gerektiğini öğretir. Dolayısıyla akla düşen yönetmek, dürtüye düşense ona itaat etmektir. Panaetius bu basit ayrım üzerinden aklın rehberliğinde ahlâka uygun bir tavır içinde olma sorumluluğunu vurgulamıştır. Dahası eski Stoacıların genel olarak evrensel doğaya uygun yaşama ilkesini, doğanın her bireyin kendisine has

---

[60] Cic. *N.D.* 2.46.118; Philo, *De Aet.* 15.2.497M (*SVF* 2.620). Panaetius, Carneades'in "her şey ateşe dönecek olsaydı, ateş yakıtını tükettiğinde sönerdi" varsayımını tekrarlamıştır. Bkz. Arnold, *age*, s. 102; Reale, *age*, s. 292.

[61] Panaetius, F64-66; 68, Straaten; D.L. 9.8; *SVF* 1.98; 1.510; Morford, *age*, s. 25-26; Arnold, *age*, s. 102.

[62] Cic. *Div.* 1.6; D.L. 7.149; Panaetius, F70-74, Straaten. Bkz. Morford, *age*, s.24.

[63] Aristoteles'e göre insan ruhu iki kısımdan oluşur, akıl bu kısımlardan birinde vardır, diğerinde yoktur. Bkz. *EN* 1102a27-28.

olarak belirlediği bireysel doğaya (karaktere) uygun yaşama ilkesiyle değiştirmiştir.[64] Başka deyişle bu anlayışa göre bilge olmak için doğanın bize belirlediği başlangıç noktalarına (ἀφορμαι) göre yaşamamız yeterlidir. *De Officiis* adlı eserinde Panaetius'un günümüze ulaşmamış olan περί καθηκόντα (Uygun Tutumlar Üzerine) başlıklı eserini[65] temel alan Cicero[66] bu durumu şöyle anlatır:

> [110] Herkes kötü olmayan ve aynı zamanda kendisine ait ve özgü olan niteliğe sıkıca tutunmalıdır, aradığımız doğruluğa kolayca erişmenin yolu budur. Bunu, evrensel doğaya aykırı hiçbir şey yapmadan aksine onu koruyarak gerçekleştirmeliyiz; o halde doğamızı izleyelim, diğer amaçlar daha itibarlı ve iyi olsa bile, biz çabalarımızı kendi doğamızın yasasına göre belirleyelim, zira ne doğayla çatışman doğrudur ne de erişemeyeceğin bir şeyi arzulaman.
>
> ... [113] Bu gibi hususları kendisi için düşünenler başkasının karakterini kendisine uydurmayı istememeli, aksine karakterinin nasıl olduğunu tartmalı ve onu bir düzene sokmalıdır, zira kişinin ancak tümüyle kendisine ait olan karakteri ona tümüyle uyabilir.[67]

---

[64] Cic. *Off.* 1.101; 1.132; 2.18; Clem. Alex. *Strom.* 2.21.129; D. Dawson, *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought*, Oxford, OUP, 1992, s. 224; Morford, *age*, s. 24.

[65] Eserin okunduğuna dair Eskiçağ'daki en son atıf IS 2. yüzyılda yaşamış olan Gellius'ta bulunur. Bkz. Gel. 13.28.1. Eserin olası planıyla ilgili tartışmaya açık görüşler için bkz. A. R. Dyck, "The Plan of Panaetius' Peri tou Kathekontos", *AJP*, 100.3, 1979, s. 408-416; A. R. Dyck, "Notes on Composition, Text and Sources of Cicero's 'De Officiis'", *Hermes*, 112, 2, 1984, s. 215-227.

[66] Cic. *Off.* 1.7-11; 1.152; 1.161; 2.16; 2.35; 2.51; 2.60. Karş. Cic. *Att.* 16.11.4. Bu konuya ilişkin kapsamlı incelemeler için bkz. Colish, *age*, s. 143; Cicéron, *Les Devoirs*, 1, Ed. M. Testard, BL, 1965, s. 25-49; P. A. Brunt, "Aspects of the Social Thought of Dio Chrysostom and of the Stoics", *PCPS*, 199, 1973, s. 26-34.

[67] Cic. *Off.* 1.110: "Admodum autem tenenda sunt sua cuique, non vitiosa, sed tamen propria, quo facilius, decorum illud, quod quaerimus, retineatur. Sic enim est faciendum, ut contra universam naturam nihil con-

Morford buradaki Panaetiusçu yaklaşımın senatoryal sınıf üzerinde egemen olan Roma geleneğinin kabullerine uygun bir doktrin sunduğunu söyler,[68] zira Panaetius muhatabı olan seçkin Romalılara yabancı olmadıkları bireysel, toplumsal ve siyasî yükümlülükleri yerine getirmeye dayanan bir yaşam programı sunmuş ve bu program sayesinde bilgelik yolunda ilerleme vaadinde bulunmuştur. Bu vaat Panaetius'un ortodoks Stoa geleneğiyle ters düştüğü en önemli noktalardan biridir. Zira Panaetius'tan önceki Stoa geleneğinde bilge, yukarıda da ele aldığımız gibi, devlet anlayışındaki ütopyacı kimliğiyle ulaşılması neredeyse imkânsız olan bir hedeftir. Oysa Panaetius'un idealize ettiği ve Dawson'ın düşünüşüyle eski Stoacılığa içkin olan ütopyacı eğilimden kopuşun merkezindeki bilgelik hedefinde imkânsız bir amaç yoktur, bu sıradan insanların salt kendilerine düşen yükümlülükleri yerine getirmek suretiyle peşine düşmüş olmalarının yeteceği bir hedeftir. Dawson eski Stoacıların ideal bilgesi ile Panaetius'un ideal bilgesi arasındaki farkı göstermek için şu alegoriden yararlanır: İlk bilge sahile çıkmışken, ikinci bilge henüz dalgalarla boğuşmaktadır.[69] Panaetius'un ilerlemeyi sürdüren (προκοπτων, *proficiens*) bilge ideali hedefe varma fikrinin önemini ortadan kaldırır.[70] Başka deyişle eski Stoa

tendamus, ea tamen conservata propriam nostram sequamur, ut etiamsi sint alia graviora atque meliora, tamen nos studia nostra nostrae naturae regula metiamur; neque enim attinet naturae repugnare nec quicquam sequi, quod assequi non queas... [113] Quae contemplantes expendere oportebit, quid quisque habeat sui, eaque moderari nec velle experiri, quam se aliena deceant; id enim maxime quemque decet, quod est cuiusque maxime suum."

[68] Morford, *age*, s. 25.

[69] Dawson, *age*, s. 227.

[70] Arnold, *age*, s. 102. Benzer bir kıyası Seneca'da da görmekteyiz. *Ep.* 72.6'da Panaetius'un bilge anlayışına uygun bir tasvir sunar, bilgeliğe ulaşmış bir insan ile hâlâ gelişim göstermekte olan insan arasında, sağlıklı bir insan ile uzun süren ciddi bir hastalıktan kurtulmaya devam eden bir insan arasındakine benzer bir fark olduğunu söyler. Bkz. *Ep.* 4.1; 5.1; 35.1; 41.1; 71.35; 75.8-14; 76.5. Konuya ilişkin ayrıca bkz. Geert Roskam, *On the Path to Virtue: The Stoic Doctrine of Moral Progress and Its Reception in (middle-)Platonism*, Leuven, LUP, 2005, s. 86.

düşüncesindeki erdem (ἀρετή, *virtus*) ile kusur (κἀκία, *vitium*) arasındaki kalın duvar Panaetius'la birlikte incelmiş ya da nispeten belirsiz bir hal almıştır. Bu bağlamda eski Stoacı değerlerden olan sıradan bir bireyin ancak kahramanlık düzeyinde sergileme olanağının bulunduğu cesaret ve adalet yerini ruhun yüceliği, yüce gönüllülük, alicenaplık, cömertlik, adaba uygun davranmak, enerjik ve çalışkan olmak gibi sıradan bireyin kurulu toplum düzenindeki davranışlarını belirleyen değerlere bırakmıştır.[71] E. M. Wood'un yorumuna göre Panaetius yaptığı bu değişimle efsanelerin değil, sıradan insanların oluşturduğu bir dünyada en yüksek Stoacı idealleri çok uzağına düşen küçük davranış örneklerine daha büyük değerler atfetmiş, Stoa ahlâkının katılığını yumuşatmış ve Roma aristokrasisinin sık karşılaştığı durumlara daha uygun olan bir Stoa yorumu sunmuştur.[72]

Bu yorumun kabulüne ilişkin en iyi örnek, Panaetius'un ölümünden birkaç yıl sonra doğmuş olup aristokrasinin savunucusu olan Cicero'nun *De Officiis*'te Panaetius'un yaklaşımından hareketle geliştirmiş olduğu mülkiyet ve toprak ile para dağıtımına ilişkin yorumudur. Buna göre Cicero hiçbir mülkün kendi doğasındayken kimseye ait olmadığını ancak uzun süreli sahiplikle (zafer, yasa, takas, anlaşma ya da talih sayesinde) belli birisine ait olabildiğini kabul eder.[73] Dawson'ın da bildirdiği gibi, burada devletin asıl görevi özel mülkiyeti korumayla başlar. O halde Cicero devleti özel mülkiyetin koruyu-

---

[71] N. Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, California, UCP, 1988, s. 48; E. M. Wood, *Yurttaşlardan Lordlara: Eskiçağdan Ortaçağa Batı Siyasî Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, İstanbul, Yordam Kitap, 2013, s. 140; Dawson, *age*, s. 225.

[72] E. M. Wood, *age*, s. 140; Cicero, *On Duties*, Ed. M. T. Griffin - E. M. Atkins, Cambridge, CUP, 2003, s. xx; G. H. Sabine, *A History of Political Theory*, Londra, Holt Rinehart and Winston, 1961, s. 153.

[73] Cic. *Off.* 2.21. *Rep.* 1.27'de ise farklı bir bağlamda bir şeyin (örneğin bir toprağın) onu kullanmayı bilen kişiye ait olduğu yönündeki doğa yasasından bahsedilir. Karş. J. Jackson Barlow, "Cicero on Property and the State", *Cicero's Practical Philosophy*, Ed. W. Nicgorski, Notre Dame, UNDP, 2012, s. 212-213.

cusu olarak tanımlayan ilk sosyal ve siyasî düşünürdür.[74] Nitekim bu devlet anlayışında insanın insanla birlikteliğinin ve ortak yaşamın vazgeçilmez unsuru olan adaletin temeli güven, yani verilen sözlere ve yapılan anlaşmalara sadık kalmaksa, bu durumda toprakların soyluların elinden alınıp halka dağıtılmasını öngören Gracchusçu reform[75] Cicero'nun tekrarladığı Panaetiusçu yükümlülüğe, adalete ve malvarlığı edinme hakkına aykırıdır, uyumu ortadan kaldırır ve halkın desteğini kazansa bile, elinden malı alınanların reformculara düşman kesilmesinden ötürü yeni iç çekişmeler doğurur. Ona göre kendisine yanlış bir şekilde mal bağışı yapılanların sayısı, malı alınmış olanların sayısından daha fazla olsa bile böyle kişiler daha fazla diye daha etkin olmaz, aksine böyle meselelerde etkinlik sayıyla değil sınıfsal ağırlıkla (başka deyişle soylulukla) ölçülür. Bu anlayışa göre Roma'da da sınıfsal ağırlığa sahip olanlar toprak sahipliğiyle aynı zamanda devletin koruyucusu olan soylulardır, dolayısıyla onların elinden toprakları almak devleti zayıflatmak demektir.[76] Cicero, Sulla ve Caesar'ı tam da bu nedenle eleştirir, bu iki liderin yasal sahiplerinden aldıkları paraları başkalarına vermekle hayırseverlik yapmış sayılama-

[74] Dawson, *age*, s. 229; N. Wood, *age*, s. 132. Yorum ve karşı argüman için bkz. Barlow, *age*, s. 214-217; 238.

[75] İÖ 2. yüzyılın ortasında genişleyen Roma toprakları içinde küçük toprak sahibi olan köylüler uzun süren iç ve dış savaşlardan ötürü yıpranmış ve dışarıdan gelen ürünlerin ucuzluğundan ötürü çiftçilik yapamayacak kadar darboğaza düşmüş, dolayısıyla kente göçmeye başlamıştı. Köylüler burada topraklarıyla birlikte, kendilerine sunulan vaatlere bağlı olarak oylarını da satmak zorunda kalmıştı. İÖ 133'te Tribunus seçilen Tiberius Gracchus ilk iş olarak köylülere topraklarını geri vererek Roma'nın büyümeden kaynaklanan aşırı giderlerini dengeleyecek bir çiftçilik geliri oluşturmayı umdu. Bu yüzden krallığını Roma'ya bağışlayan 3. Attalus'un topraklarını, yasaları çiğnemek ve yetkilerini aşmak pahasına köylülere vermeyi öngören bir yasa teklifinde bulundu. Senatus'taki soyluların muhalefetiyle karşılaştı, soylular ile Gracchus taraftarları arasında arbede çıktı. P. Cornelius Scipio Nasica önderliğindeki soylular Gracchus ve bazı taraftarlarını öldürdü. Bkz. Sabahat Atlan, *Roma Tarihinin Ana Hatları, 1. Kısım: Cumhuriyet Devri*, İstanbul, İ.Ü. E.F.Y., 1970, s. 108.

[76] Dawson, *age*, s. 239.

yacaklarını belirtir.[77] Bununla birlikte Cicero devletin hangi sınıftan olursa olsun bireylerin ihtiyaçlarını kendisine yararlı olacak ya da en azından zarar vermeyecek ölçüdeki yardımlarla gidermesi gerektiğini söylerken de[78] Panaetius'un olası ölçülü yardım anlayışından ya da onun örneklediği Yunan deneyiminden hareketlenmiş olabilir, zira büyük ölçüde tahıl ithal eden Atina gibi Yunan kentlerinde bu katkıyı korumak için de bu tür yöntemler kullanıldığı bilinmektedir.[79]

Bu örneklerde de görüldüğü üzere açıkça soylu azınlığın etkisini savunan Cicero aynı yerdeki başka bir örnekle soylu vatandaşlara ait malvarlığının devlet eliyle azaltılmasının zararı bir yana, bu amaçla yapılan siyasî bir konuşmanın bile başlı başına yıkıcı olduğunu kabul eder.[80] Kendisinin Catilina tertibinde üstlendiği devleti yıkılmaktan kurtarma görevinin Tiberius Gracchus'u öldüren soyluların başındaki Scipio Nasica tarafından da üstlenilmiş olduğunu ima eder: Ona göre Scipio Africanus'un Numantia'yı yıkarak devlete sağladığı yarar, Nasica'nın Gracchus'u öldürerek sağladığı yarardan daha büyük değildir.[81]

Burada açıkça, eski Stoacıların bir tiranın yönetimi altında yaşasa, hatta tüm malvarlığını ve ailesini yitirse bile başına gelenlerden etkilenmeyeceği söylenen bilge ve buna bağlı olarak oluşturulan ideal bilgelik anlayışının değiştiğini ve aristokratların sınıfsal çıkarını savunan bir mülkiyet anlayışının geliştiğini görmekteyiz.[82] Ancak bu noktada eski Stoacıların yerleşik toplum düzenini aşan kozmik düzen fikriyle birlikte dünyevi mülkiyeti küçümsemiş olabileceğini söyleyebilsek de, zenginliği benimsenen (προηγμένα, *praeposita*) veya benimsenmeyen (αποπροηγμένα, *reiecta*) değil, ne benimsenen

[77] Cic. *Off.* 1.43; 2.78-79. Bkz. Barlow, *age*, s. 220.

[78] Cic. *Off.* 2.72.

[79] Brunt, *age* (2), s. 197.

[80] Cic. *Off.* 2.73. Bunun için 104 yılının Tribunus'u olan Philippus'un eşitlikçi tarım yasası teklifini sunarken yaptığı konuşmayı örnek gösterir.

[81] Cic. *Off.* 1.76.

[82] *SVF* 1.219; 1.449. Bkz. E. M. Wood, *age*, s. 139-141.

ne benimsenmeyen şeyler (ἀδιαφορα, *indifferentes*) arasında saydıklarını hatırlamalıyız.[83] Dahası iki ayrı Cicero tanıklığından anladığımız kadarıyla bu yaklaşımın erken dönemden Chrysippus ve Panaetius'un öğrencisi olan Hecaton tarafından (dolayısıyla muhtemelen Panaetius tarafından da) savunulduğu açıktır. Nitekim bir yerde Cicero'nun Cato'ya söylettiği üzere, Chrysippus hayatı herkese açık olan, ancak sadece parasını verenin oturma yerinin olduğu (Dawson'ın deyişiyle üst locanın tümüyle soylu ve atlı sınıfına ayrıldığı) bir tiyatroya benzetir, başka deyişle ona göre insanlar arasındaki evrensel birliktelik ve eşitlik ile bireysel mülk edinme hakkı birbiriyle çelişmez.[84] Hecaton ise sadece kendimizin değil, aynı zamanda çocuklarımızın, dostlarımızın ve özellikle de devletin zengin olmasını istememiz gerektiğini düşünmüştür. Bu Annas'a göre Stoacıların ahlâken arzulanabilir amaçlarını göstermekte ve buradan kolektivist bir ahlâk değeri çıkmaktadır.[85]

En nihayetinde eski Stoacılardan Panaetius ve öğrencisi Hecaton'a kadar uzanan süreci göz önünde tuttuğumuzda görürüz ki mülkiyet anlayışında köklü bir değişiklik yoktur. Ancak şu da anlaşılmaktadır ki, İÖ 2. yüzyıla gelindiğinde ve sonrasındaki Cicero'nun metinlerinde, Roma'daki siyasî iktidarı elinde bulunduran soyluların Stoa felsefesiyle mülkiyet bağlamındaki etkileşimi, daha çok soyluların bu felsefeyi kendi ekonomik çıkarlarını gerekçelendirmede kullanmaları şeklinde olmuştur.

---

[83] Yunanca kavramların Latince karşılıklarının belirlenimi için bkz. Cic. *Fin.* 3.15. "Indifferens" tanımı için bkz. *SVF* 1.190. Chiuslu Aristo ile Kartacalı Herillus dışında eski Stoacıların hepsi Zenon'un buradaki yaklaşımını kabul etmiştir.

[84] Cic. *Fin.* 3.67. Bkz. Dawson, *age*, s. 240.

[85] Cic. *Off.* 3.63. Bkz. J. Annas, "Cicero on Stoic Moral Philosophy and Private Property", *Philosophia Togata 1: Essays on Philosophy and Roman Society*, Ed. M. Griffin - J. Barnes, Oxford, OUP, 1989, s. 169. Karş. N. Wood, *age*, s. 11-12; Barlow, *age*, s. 215.

Polybius: Roma'nın Siyasî Yükselişinin Yorumu

Tarihyazımının Amacı

Bir tarihçinin görevinin öncelikle tarihi olayları sıralamak olduğu düşünülebilir. Ancak Polybius bu görevi salt kendinde bir amaç olarak görmemiş, tarihyazımını daha yüce bir amaca hizmet eden bir edebiyat türü olarak düşünmüştür. Ona göre tarihyazımını önemli kılan pratik yararıdır, zira insan davranışını tarihyazımı sayesinde edinilen geçmiş olayların bilgisinden daha iyi bir şekilde düzelten hiçbir şey yoktur. Bu yüzden tarih çalışmak kadar insanı aktif siyasete hazırlayan ve eğiten bir edebiyat türü bulunmaz. O halde onun öncelikle seslendiği okuyucu kitlesi lider olmak isteyen zengin ve güçlü Yunanlar ve Romalılar olmalıdır.[86] Ancak Polybius eserinin hemen başında daha geniş bir okuyucu kitlesine seslendiğini metninin temasını açıkça ortaya koyarak söyler; ona göre yeryüzünde hangi siyasî sistemin bilinen dünyanın neredeyse tamamını nasıl 53 yıldan daha kısa bir sürede fethedip tek bir başa boyun eğdirdiğini öğrenmek istemeyecek ve ona şükran duymayacak kadar dar düşünceli ve ilgisiz biri olamaz.[87] Burada dile getirdiği siyasî sistem, elbette ki Roma'nın devlet sistemidir.

Her ne kadar Polybius günümüze tam olarak ulaşan ilk beş kitabını büyük ölçüde İÖ 220 ile İÖ 146 yılları arasındaki tarihsel olaylara ayırmışsa da, esas olarak üzerinde durduğu konu, yukarıda da söylediğimiz gibi, Roma devletinin 53 yıldan daha kısa bir sürede bölgeye egemen olmasını sağlayan tarihsel başarılarıdır. Bu başarılar İÖ 220'de Hannibal'e karşı 2. Kartaca Savaşı kapsamında yürütülen mücadeleyle başlar, Makedonya kralının İÖ 168'teki 3. Makedonya Savaşı'nda yenilgiye uğratılmasıyla sona erer. Polybius ilkin bu süre zarfında sağlanan bölge hakimiyetini daha önceki benzer örneklerle kıyaslar; Pers imparatorluğunun Asia sınırlarını aşıp Akdeniz'e

[86] Plb. 1.1. Bkz. McGing, *age*, s. 66-67.
[87] Plb. 1.1.

ulaştığında sadece yönetimini değil, aynı zamanda varlığını tehlikeye attığını, Spartalıların Yunan liderliğinin sadece 20 yıl güvende kalabildiğini ve Adriyatik'ten Tuna'ya kadar uzanan geniş Makedonya hakimiyetinin ise kazanılan toprakların başkalarına bırakılmasıyla sonlandığını anlatır. Ancak Roma devleti onlardan farklıdır, o bilinen dünyanın neredeyse tamamına askeri ve siyasî açıdan egemen olmuştur ve Polybius'un yaşadığı dönemde kimsenin kendisine direnemediği bu egemenlik gelecekte de sürecektir.[88] Eserin bütününe yayılmış aktarımlardan anladığımız kadarıyla Polybius'un bu kadar kesin konuşmasının ardında iki unsura duyduğu güven yatmaktadır. Birinci unsur aşağıda detaylı inceleyeceğimiz üzere insan aklını aşan ve eylemlerini yönlendiren τύχη yani talih ya da kaderin dünyanın bütün işlerinde olduğu gibi Roma'nın Akdeniz'e hakimiyetinde de uygun koşul ve konjonktürü yaratmış olmasıdır. Polybius'un Roma hakimiyetinin kırılmayacağını düşünmesinin ikinci nedeni ise bizatihi Roma devletinin siyasî karakteridir.

τύχη Kavramı

Polybius'un tarih metninin birçok yerinde karşımıza çıkan ve Helenistik dönem dini, sanatı ve retoriğinde önemli yeri bulunan[89] τύχη kelimesinin birçok anlamı vardır. Bu anlamların birbiriyle çelişebilirliği ve kullanım örneklerindeki farklı bağlamlardan ötürü, τύχη yorumlanması zor bir kavramdır. Kavramın "insan eylemi", "talih", "iyi talih, başarı", "kötü talih", "kader" ve "tanrısal öngörü" anlamları vardır.[90] Polybius Roma'nın bölgesel egemenliğini doğrudan ya da spesifik olaylar çerçevesinde ele aldığında bu kavramın "kader" anlamını öne çıkarır, örneğin eserin hemen başında Roma'nın yükselişini τύχη'nin (kaderin) en güzel ve en yararlı performansı

[88] Plb. 1.2.

[89] Walbank (2), *age*, s. 248.

[90] Örnek kullanımlar için sırasıyla bkz. E. *IT* 1209; A. *Th.* 426; E. *IT* 907; Pl. *Lg.* 732c; 640d; A. *Ag.* 1647.

olarak yorumlar,[91] dahası başka bir yerde yine τύχη'nin dünyayı birleştirdiğini söyler,[92] burada τύχη sanki Roma'yı imliyor gibidir. Nitekim Polybius dünyadaki tüm olaylara ilişkin "kader" ya da "tanrısal öngörü" olarak yorumlayabileceğimiz büyük bir ilahi plan ve işleyiş olduğunu düşünür. Bu düşünceye göre Roma'nın yükselişi ve bilinen dünyanın neredeyse tümüne hakim olması ilahi bir planın parçasıdır. "Talih" anlamında kullanıldığında rastgele sunduğu iyilik ve kötülüklerle oldukça dengesiz bir figürü imleyen τύχη, buradaki kader anlamıyla amacı belli olan ve bütün olayları bu amaç doğrultusunda neticelendiren bir figüre dönüşür.[93]

Her tarihsel olayı kendi tarihsel, somut nedenleriyle ele alma eğilimindeki Polybius'un tarihsel nedenleri aşan τύχη gibi kutsal bir güç ve nedene atıfta bulunması çelişkili görünebilir. Nitekim Siegfried'e göre Polybius göğsünde birinden diğerine kolayca geçiş yapabildiği iki ruhu taşıyan bir tarihçidir. Bu ikiliği oluşturan unsurlardan biri onun olaylar arasında neden-sonuç ilişkisini somut bir temele dayandıran bilimsel ve akli tarafını, diğeri ise yukarıda da üzerinde durduğumuz gibi tarihi τύχη'nin dışsal etki ve planına dayandıran dinsel tarafını yansıtır.[94] Ancak bu ikilik birbirini var eden akli nedenlerin birlikteliği olarak yorumlanabilecek olan "kader" kavramı bağlamında bir çelişki olarak değil de, birbirini olumlayan ve destekleyen iki unsurun biraradalığı olarak görülebilir. Nitekim Roma'nın 53 yıldan daha kısa bir süre içinde gösterdiği başarı, insanların kendisine karşı tetikte olması gerektiği vurgulanan ve dönekliğinden söz açılan "talih"e yorulması durumunda, Roma'nın kendisine has niteliklerine dönük övgü ve buradan çıkarılacak olan ders anlamını yitirir. Örneğin

---

91 Plb. 1.4.4.

92 Plb. 8.2.3. Bkz. Walbank (2), *age*, s. 103.

93 McGing, *age*, s. 197-198; Walbank (2), *age*, s. 248; *A Historical Commentary on Polybius, 1*, Oxford, The Clarendon Press, 1957, s. 21.

94 Walter Siegfried, *Studien zur geschichtlichen Anschauung des Polybios*, Berlin, 1928, *ba*; Walbank (4), *age*, s. 24.

Polybius Roma'nın İÖ 197'de Makedonya kralı 5. Philippus'u Cynoscephalae muharebesinde nasıl yendiğini anlatırken Romalıların muharebe meydanındaki başarısının basitçe τύχη'ye (talihe) atfedilmesini budalalık olarak görür.[95] Ona göre herhangi bir akli gerekçe sunmaksızın kazananları kutlamak da budalalıktır,[96] yapılması gereken başarının gerçek nedenlerini bilmek ve onları akli bir temele dayandırarak övgü düzmektir.[97] Polybius burada ve genel itibarıyla tüm savaşlarda, Romalıların askeri başarılarının nedeni olarak, askerlik yeteneklerini, disiplinlerini ve teşkilatlarını gösterir. Bu konuda şans eseri, talihin yardımıyla kazanılmış bir başarı yoktur,[98] aksine kutsal kader tasarımına uygun bir başarı söz konusudur.

Polybius'un buradaki kader yaklaşımının kökenini bilhassa Scipio Çevresi'nde Panaetius'la tartışmış olabileceği Stoa felsefesinde aramak mümkün olabilir, zira kaderci yaklaşım bu felsefede de etkin bir şekilde bulunur. Ancak Polybius'un τύχη atıflarından ötürü Stoacı kader anlayışından "tümüyle" etkilenmiş olduğunu söylemek, Stoa felsefesinin kabulleri göz önünde tutulduğunda pek mümkün görünmemektedir. Bunu anlayabilmek için Polybius'un dönemine kadar uzanan Stoa felsefesinde kader anlayışının nasıl şekillendiğini irdelemek gerekir. Her şeyden önce bu anlayışın temelinde Stoacıların her şeyin tek bir kaynaktan geldiği varsayımı bulunur. Bu varsayımda her şey öncelikle σπέρμα yani tohum halindedir, buna göre evren gibi her bir nesne başlangıçtaki gelişim planından hiç sapmadan gelişerek büyür.[99] Stoacılar bu plan ya da amaca

---

[95] Walbank'in yorumuna göreyse burada τύχη'nin etkisi tümüyle reddedilmez, sadece etki alanı daraltılır. Bkz. Walbank (4), *age*, s. 22.

[96] Polybius akli nedenlere odaklanmakla birlikte akli nedeni ve açıklaması bilinmeyen salgın hastalık ve kuraklık gibi doğa olaylarını (36.17.2) ve Andriscus önderliğindeki Makedon isyanı (36.17.13-16) gibi yarar bağlamında hiçbir mantığı bulunmayan insan işlerini de bu terimle karşılamış, bu tür olay ve işlerin nedenlerinin insan aklını aştığını varsaymıştır.

[97] Plb. 18.28.4-5. Bkz. McGing, *age*, s. 196.

[98] McGing, *ae*, s. 197.

[99] Simp. *Ar. Cat.* o γ β; Arnold, *age*, s. 161.

"akıl" ya da "söz" anlamında λόγος der ve λόγος ya da λόγος σπερματικός'un (tohum karakterindeki akıl) tek olduğunu, dahası yaratım sürecinde ateşe denk geldiğini kabul eder.[100] Özü var olacak olan maddelere dağıtan bu ateş aynı zamanda yaratıcı tanrı, yani Zeus'tur.[101] O halde yaratım esnasında sadece Zeus'un eylemi, tek bir kutsal söz ve her yanı kuşatan bir ruhtan, başka deyişle monist bir kaynaktan söz edilebilir. Bu tek kaynaktan kendi içinde tutarlı bir düzen doğmuştur. Tanrısal öngörü (πρόνοια, *providentia*) ya da kader (εἱμαρμένη, *fatum*) denilen[102] bu düzen evrenin aklıdır, bünyesindeki tüm nedenlerin nedenidir (*causa causarum*) ve her neden kopmaz bir bağ içinde diğer nedenlere bağlıdır.[103] Kader öyle bir doğa yasasıdır ki, onun sayesinde geçmişte olmuş olan olmuş olduğu gibi, şimdi olan olduğu gibi ve gelecekte olacak olan da olacağı gibi olur.[104] Bu determinist yaklaşımdan kaçınılmaz olarak eylemlerin öznelerin özgür istenciyle ilişkisine dair önemli bir sorun doğar; buna göre kader her şeyin nedeniyse, kimsenin herhangi bir etkisi olmayacağından[105] bir şey yapmaması, "tembellik mantığına" (ἀργος λόγος, *ignava ratio*)

---

[100] Arnold, *ae*, s. 161.

[101] D.L. 7.134; 136; Arnold, *age*, s. 161.

[102] Kader ile tanrısal öngörünün aynı olduğu fikri için bkz. Aet. *Plac.* 1.27.5. Stoacılardan Chrysippus ile Cleanthes kader ile tanrısal öngörüyü aynı görüp görmeme konusunda uzlaşmaz. İkisi de tanrısal öngörüye bağlı olarak olan her şeyin aynı zamanda kadere bağlı olarak olduğunu düşünür, ancak Cleanthes Chrysippus'un aksine kadere bağlı olarak olan her şeyin tanrısal öngörüye de bağlı olduğunu kabul etmez. Zira Cleanthes yeryüzündeki kötülüğün tanrısal öngörüden ötürü var olduğu fikrini reddeder, Chrysippus ise kaderi tanrıyla eşitler. Bkz. *SVF* 2.933; Cic. *N.D.* 1.15.39; Arnold, *age*, s. 203. Ayrıca kader, tanrısal öngörü ve talih terimleri arasındaki farklar için bkz. Arnold, *ae*, s. 199.

[103] Aet. *Plac.* 1.28.3; Sen. *Nat.* 2.45.2; *Ben.* 4.7.2. Bu bağlamda kaderin kanıtı, bizatihi evrenin başlangıcında edilgen değil etken rolde bulunan λόγος'un, ateşle eşitlenmekle birlikte belirlenen değil belirleyen olmasıdır. Belirlediği de, kaderin kendisi olmalıdır. Bkz. Arnold, *age*, s. 202.

[104] Aet. *Plac.* 1.28.3; D.L. 7.149; Cic. *Div.* 1.55; 125; *Fat.* 15.33; Sen. *Nat.* 2.35.2; 36; *Ep.* 19.6. Ayrıca bkz. Arnold, *age*, s. 199.

[105] *SVF* 2.923; 924; Aet. *Plac.* 1.27.2.

teslim olması[106] ve bireylerin özgür istençle başardıkları işlerin övülmemesi gerekir. Stoacıların kader bağlamında beliren özgür istenç sorununu çözüp çözemediği ya da nasıl çözdüğü çok belirgin değildir. İnsanlara da bazen seçim yapma hakkının teslim edildiğine ilişkin aktarımlar bile kesin kanıtlarıyla birlikte sunulmaz. Dolayısıyla Stoacılara insanoğluna seçim hakkım tanınmadığında erdem gibi değerlerin ne anlam ifade edeceği yönündeki retorik sorularla karşı çıkıldığı ve onlardan özgür istencin içeriğine ilişkin tatmin edici yanıtlar alınamadığı, sadece kader kapsamındaki olasılıklar bağlamında açıklamalar yapıldığı görülmektedir.[107]

Konumuz bağlamında düşünürsek Polybius Stoacılıktaki bu kader anlayışından "tümüyle" etkilenmesi durumunda Roma devletinin kısa süre içinde gösterdiği siyasî ve askeri başarıyı da kadere yormakla yetinmesi ve eserinin altıncı kitabında hem genel olarak her meselede başarının ve çöküşün temel nedeninin devletin yönetim şekli olduğunu varsaymaması,[108] hem de Roma özelinde yapısal karakterini Roma devletinin başarısının nedeni ve ideal örnek olarak görmemesi gerekirdi. Ancak bu noktada Polybius'un yaklaşımına ışık tutacağı için Walbank'ın da dikkat çektiği[109] bir hususdan bahsetmek gerekir. Buna göre Polybius Peripatetik Demetrius'un talihle ilgili eserinde dile getirdiği talih anlayışını kabul ediyor görünür. Önce Perslerin, sonra da onların imparatorluğuna son veren Büyük İskender sayesinde Makedonların talih eliyle güç ve büyük bir zenginliğe konduğu, ancak sadece kısıtlı bir süre bunlardan yararlanabildiği, zira zamanı gelince talihin bunları onlardan

---

[106] Arnold, *age*, s. 199-200. Chrysippus *ignava ratio* eleştirisini, *iuncta fato* ya da *confatalia* yani "kader birlikteliği" ya da "ortak kader" kavramıyla yanıtlamaya çalışır. Buna göre hiçbir şey yapmamak da kaderde başka olayların nedenidir, dolayısıyla yapılması gereken yapılmalıdır. Bu konuyla ilgili olarak bkz. Cic. *Fat.* 12.28; 13.30.

[107] Bkz. *SVF* 2.978; Sen. *Nat.* 2.38.3; Cic. *Ac.* 2.12.39; *Fat.* 17.39. Karş. Arnold, *age*, s. 210-214.

[108] Plb. 6.1.2.

[109] Walbank (2), *age*, s. 193-194.

geri aldığı yönündeki kehanetsel yaklaşım Polybius tarafından başka örneklerle de desteklenir. Medion'daki olayların tersine dönen seyri, Achaeus'un başına gelenler, Hasdrubal'in Kartaca'daki kötü kaderi[110] hep talihin dönekliğinin örnekleridir. Her ne kadar Walbank Polybius'un hiçbir yerde Pers ve Makedon imparatorluklarının başına gelenin Roma devletinin de başına geleceğini söylemediğini belirtse de,[111] yine kendisinin metin yorumu şeklindeki başka bir çalışmasında da irdelediği üzere[112] Polybius, Antiochus'un Achaeus'un çöküşüne ve dolayısıyla talihindeki değişime ağlaması gibi, Scipio Aemilianus'un da -bir Romalıdan ziyade Yunan trajedi kahramanını andıracak şekilde- yıktığı Kartaca'ya ağladığını ve kendisini Hasdrubal'in yerine koyduğunu söyler.[113]

Scipio Aemilianus'un Kartaca'nın yıkıntılarına bakarak gözyaşı döküp dökmediği konusu, Polybius'un ve Kartaca savaşını anlatırken ondan alıntı yapan Appianus'un (132) aktarımları bağlamında incelenmelidir. Polybius'un (38.22) belirttiğine göre Scipio, Homeros'un *Ilias* destanında (6.448) yıkılan Troia kentine dair sarf edilen sözleri hatırlayarak, her canlı ve yapı gibi, Roma devletinin de bir gün çöküp yok olacağını söylemiştir. Oysa Henrichs'in de bildirdiği gibi[114] Scipio Aemilianus'u böyle bir zaferin ardından gözyaşı dökerken hayal etmek zordur, zira Romalıların gözünde Kartaca'ya karşı alınan bu zafer adil bir savaşın haklı bir sonucuydu ve Romalılar bu zaferi taçlandırırcasına Kartaca'yı yakıp yıkmıştı.[115] Dahası böyle bir ağlama Herodotus'ta Pers kralı Xerxes'in döktüğü gözyaşlarını hatırlatır, Henrichs'e göre iki olay da Yunan hayal gücünün bir eseridir. Benzer şekilde Livius'un aktarımında da Romalı komutan Marcellus, Syracusae'ın yıkılışı-

[110] Plb. 2.43; 8.21.11; 38.30.1.

[111] Walbank (2), *age*, s. 193.

[112] Walbank (4), *age*, s. 19.

[113] Plb. 8.20.10; 38.22.1-3.

[114] Henrichs, *age*, s. 250-252.

[115] Politik arka plan ve analiz için bkz. H. H. Scullard, "Scipio Aemilianus and Roman Politics", *JRS*, 50, 1-2, 1960, *ba* ama özellikle de s. 59-61.

na ağlar, dolayısıyla bu örnekleri edebî motif olarak görmek mümkündür.[116] Ancak Polybius için bu, insan psikolojisi ve ahlâk anlayışı bakımından ders çıkarmaya uygun bir konudur. Nitekim onun eserinde, Aemilius Paullus da zamanında yıkıma uğrattığı Perseus'u hatırlatarak Romalıları yüce gönüllü ve mağrur olmaya davet eder.[117] Bu iki olay temelde iki Romalı komutanın karakterinin övülesi yanları ama özellikle de ölçülü oluşları[118] örneklenirken kullanılmışsa da temelde Roma devletinin geleceğine dair talih ve kehanet bağlamındaki uyarılar olarak da yorumlanabilir. Nitekim altıncı kitabın farklı yerlerinde Polybius karma rejimin de -teorik bağlamda Platon'un ideal devleti de dahil olmak üzere- diğer siyasî rejimler gibi doğal olarak çökeceğini kabul ediyor görünür.[119]

Siyasî Rejimler Döngüsü ve Karma Rejim Teorisi

Polybius eserinin altıncı kitabında Roma devletinin talihine değil, siyasî karakterine odaklanarak onu kapsamlı bir şekilde inceler ve Scipio Çevresi'nde de gündeme gelmiş olduğunu düşünebileceğimiz, belki de dönemindeki Romalılar için makul ve gerçekçi sayılabilecek bir siyaset teorisi ortaya koymaya çalışır.[120] Zira daha önce de üzerinde durduğumuz gibi

---

[116] Bu konuyla ilgili olarak bkz. A. Rossi, "The Tears of Marcellus: History of a Literary Motif in Livy", *G&R*, 47.1, 2000, *ba* ve özellikle de s. 59. Ayrıca bu örneklere ve Polybius'un Scipio Aemilianus'u insancıl göstermesine ilişkin bkz. R. Balot, "Polybius' Advice to the Imperial Republic", *Political Theory*, 384, 2010, s. 498-499; Astin, *age*, s. 282-287; Walbank (4), *age*, s. 19.

[117] Plb. 38.20.1; 29.20.1-4.

[118] τύχη'ye karşı ölçülü olunması gerektiğiyle ilgili olarak bkz. Plb. 38.3.2; Walbank (2), *age*, s. 20. Ayrıca Polybius'un Scipio Aemilianus'un karakterine yaptığı övgü ve açıklamaları için bkz. Plb. 32.12-16, Aemilius Paullus'la ilgili aktarım için bkz. Plb. 32.8.

[119] Bkz. Plb. 6.10.7; 6.10.11; 6. 10.14; 6.11.1. Karş. Pl. *R.* 546a; Walbank (4), *age*, s. 647.

[120] Polybius'un etkisine ilişkin genel değerlendirmeler için bkz. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity: A Critical Analysis of Polybius' Political Ideas*, Columbia, COLUP, 1954, s. vi.

Polybius okuyucu kitlesi arasında Romalıların da olduğunu bilmektedir, tarihsel olaylara ilişkin aktarımlarının Romalı okuyucular tarafından değerlendirileceğinin ve yanlış bilgi sunması durumunda eleştirileceğinin farkındadır.[121] Aynı durum eserin altıncı kitabında sunduğu siyaset teorisi için de geçerlidir. Polybius Romalıların ama özellikle de Scipio Çevresi'ndeki (muhtemelen Panaetius da dahil olmak üzere[122]) ve daha sonraki dönemde yaşamış olan entelektüellerin onaylamayacağı bir siyaset teorisi sunmamaya özen göstermiş olabilir. Nitekim her ne kadar kurgusal bir diyalog olsa da, Cicero *De Re Publica*'da Polybius'un altıncı kitabındaki siyaset teorisini bizzat Scipio Aemilianus'un ağzından tekrarlar. Bu da Scipio Çevresi'ndeki tartışmaları bilen ya da en azından bu konuda diyalog yazabilecek kadar kendince sağlam bir izlenim edinmiş olan Cicero'nun Polybius'un savunduğu siyaset teorisinin Scipio Aemilianus (ve belki de Scipio Çevresi) tarafından onaylandığını kabul etmesi bakımından önemlidir.

Polybius'un siyaset teorisinin içeriğine baktığımızda iki düşüncenin belli bir mantık silsilesi içinde arka arkaya savunulduğunu görürüz, bunlardan ilki Yunan dünyasında örneklenen siyasî rejimlerin öngörülebilir niteliği, sayısı ve kaçınılmaz olarak birbirine dönüşmek suretiyle başlangıçtaki yapılarını koruyamamalarına ilişkindir. İkincisi ise siyasî rejimlerdeki bu istikrar sorununun onları en iyi rejim olmaktan alıkoyduğu ve -metindeki eksikliğe rağmen anlaşıldığı kadarıyla-[123] Roma devlet yapısının üç siyasî rejimin bir karması olduğu için teoride ve pratikte en iyi rejim olduğuna ilişkindir.

Polybius'a göre öncelikle bilinen siyasî olayları aktarmak

---

[121] McGing, *age*, s. 67.

[122] G. H. Sabine, *A History of Political Theory*, Londra, Holt Rinehart and Winston, 1961, s. 154.

[123] Polybius'un Roma'daki karma rejim üzerine yazdıkları günümüze tümüyle ulaşmamıştır. Muhtemelen 6.10-11 arasında bulunan ve konuyu teorik olarak incelediği bir kısım kayıptır.

ve bu olaylara binaen geleceğe dair öngörüde bulunmak kolaydır, nitekim Yunan dünyasında aynı neden ve olayların aynı sonuçları doğurduğu görülmüştür. Dolayısıyla genel olarak siyasî rejimlerin değişimi (μεταβολή), doğuşu ve çöküşü üzerine akıl yürütmek zor değildir.[124] Polybius'un burada kullandığı μεταβολή terimi aynı zamanda insan metabolizmasındaki değişimi de imler, örneğin bir yerde (18.33.6) Makedon kral 5. Philippus'un bedenindeki değişimden bahsederken de bu terimi kullanır. Dolayısıyla açık vurgu olmasa da Aristoteles[125] gibi Polybius'un da zihninde siyasî idarenin doğan, gelişen ve sonunda çöken canlı metabolizmasına benzediği düşünülebilir,[126] dahası bu mantığa göre canlı metabolizmasındaki değişimler gibi siyasî rejim değişiklikleri de öngörülebilir. Polybius bu değişikliklere binaen krallık, aristokrasi ve demokrasi olmak üzere üç siyasî rejim olduğunu savunan düşünürlere karşı çıkar. Peki, Polybius burada hangi düşünürleri kastediyor? Bu soruya kesin bir yanıt vermek güçtür, zira Platon'dan itibaren bu konuyu inceleyen farklı düşünürler varsa da sadece bu üç rejimin mevcut olduğunu savundukları kesinkes söylenemez. Kaldı ki Polybius da aynı yerde (6.2.3) bu düşünürlerin sadece bu üç rejimin olduğunu mu, yoksa bunların en iyi rejimler olduğunu mu düşündüğü konusunda emin görünmez, sadece iki durumda da yanıldıklarını söyler.

Walbank Polybius'un olası kaynaklarını incelerken siyasî rejimlere ilişkin bölümlemenin özellikle de reformlarıyla demokrasinin babası sayılan Cleisthenes'in döneminden sonra düşünürlerin gündemine gelmiş olabileceğinden bahseder.[127]

---

[124] Siyasî rejimin geleceğini öngörmeye ilişkin bkz. Walbank (4), *age*, s. 638; H. Ryffel, ΜΕΤΑΒΟΛΗ ΠΟΛΙΤΕΙΩΝ: Der Wandel der Staatsverfassungen, Arno, 1949, *ba*.

[125] *Pol.* 1292b18.

[126] Polybius'ta biyolojik ve siyasî anlamda yakınsayan μεταβολή kavramının Yunan felsefesindeki kökenine ve siyasî rejimler döngüsü bağlamında her bir rejimin hangi aşama ya da değişimi ifade ettiğine ilişkin kapsamlı bir analiz için bkz. Walbank (4), *age*, s. 645-647.

[127] Walbank (4), *age*, s. 639. Örneğin Herodotus (3.80-82) Pers yönetimi

Bu bağlamda etkileri göz önünde bulundurulduğunda siyasî rejimlerin sayısı ve birbirleriyle döngüsel ilişkisi üzerinde duran Platon'u Polybius'un buradaki siyaset teorisinin en önemli öncülü olarak görebiliriz. Zira Platon iki farklı eserinde üç siyasî rejim türünden bahsettikten sonra, onların bozulmuş şekillerini de ekler, bunların kendi arasındaki ilişkisi düşünüldüğünde siyasî rejim sayısı beşe çıkar.[128] Polybius ise bu sayıyı ilkin altıya sonra yediye çıkarır.

Polybius siyasî rejimler döngüsü fikrini muhtemelen Platon'un ve kısmen Aristoteles'in aktarımlarından hareketle,[129] onlar gibi insanlığın toplumsal ve kültürel tarihi bağlamında ele alır, Stoacıların teolojik döngü teorisinden bahsetmez. Polybius'un Stoacılara atıfta bulunarak onların belli aralıklarla tekrarlanan evrensel yangın teorisini tekrarlaması beklenebilirdi, zira bu teori burada anlattığı felaket senaryosuna benzemektedir. Bununla birlikte daha önce de bahsettiğimiz gibi Panaetius eski Stoacıların bu teorisini reddetmişti, bu açıdan bakıldığında Polybius'un ilgili teoriden bahsetmediği için nispeten onunla aynı görüşte olduğu sonucuna varılabilir, ancak elimizdeki metnin kapsamı bu konuda kesin bir yargıda bulunmak için yetersizdir.[130] Bununla birlikte Platon ile Polybius'un kullandığı şablon temelde aynıdır, detayda farklılık bulunur. Trompf bu iki Yunan düşünürün siyasî rejimler döngüsüne ilişkin fikirlerini şu şekilde tabloya dökerek kıyaslar:[131]

---

bağlamında bu üç siyasî rejimden bahseder ama Platon gibi o da bunların bozulmuş hallerini ayrı rejimler olarak değerlendiriyor gibidir.

[128] Bkz. Pl. *Plt.* 291d; 302c ve *R.* 338d; 445c-d; 543d; 580b.

[129] Polybius 6.5.1'de "Platon gibi filozofların" detaylı bir şekilde ele aldığı bu teoriyi özet halinde sunacağını belirtir. Burada Platon'la birlikte Aristoteles, ve eserleri günümüze ulaşmayan, ancak Polybius'un döneminde düşünceleri iyi bilinen başka filozoflar kastediliyor olmalıdır. Platon kaynağı için bkz. *R.* 499a; 544c; *Lg.* 677a; 709a. Aristoteles kaynağı için bkz. *Pol.* 3.15.1286b; 7.12.1316a; *EN* 8.1160b. Polybius'un başka kaynaklarına ilişkin bkz. Walbank (4), *age*, s. 643-645; Ryffel, *age*, s. 189.

[130] Bkz. Walbank (4), *age*, s. 644.

[131] Trompf, *age*, s. 40.

Platon	Polybius
Felaketler (*Lg.*)	Felaketler
En eski ahlâk anlayışı ve becerilerin gelişimi (*Lg.*)	Ahlâk anlayışının gelişimi ve becerilerin kesinleşmesi
Cyclops'lar çağı (*Lg.*)	İlkel monarşi
Adil krallık (*Lg.*)	Makul krallık
Tek adam/kralın tirana dönüşümü (*Lg.*)	Tiranlık
Oligarşi (*R.*)	Oligarşi
Demokrasi (*Lg.* ve *R.*)	Demokrasi
Demokrasideki yönetme hakkının theatrokratik bir nitelik kazanması (*R.* ve *Lg.*) ve halkın önderliği (*R.*)	χειροκρᾰτία ya da ὀχλοκρᾰτία (çete) yönetimi
Toplumun bozulması (*Lg.*)	Toplumun bozulması
Tiranlık (*R.*)	Despotik monarşi, başa dönmek

İkisinden de mevcut rejimlerdeki doğal karakterlerinden kaynaklanan bozulmaların onları istikrarsızlaştırdığı ve dolayısıyla ideal olmaktan uzaklaştırdığı sonucu çıkar. Daha sonra Cicero'nun da tekrarladığı bu döngü fikri mevcut siyasî rejimlerin tek başlarına yetersiz olduğu varsayımını içerir. Ayrıca Platon kendi ütopik ideali dışında kötünün iyisi olarak yorumlayabileceğimiz teorik ve deneyimlenmiş siyasî sistemlerden de bahseder. Örneğin Platon Girit ve Sparta'nın siyasî yapılarını yani timokratik devlet modelini diğerlerinden üstün görür.[132]

Bu siyasî rejimler döngüsünü genel olarak ele alırsak olayların doğal ve kendiliğinden seyri içinde, döngünün ilk aşamasında monarşi (1) bulunur. Bu ilkin felaketlerden geriye kalan bir avuç saf insanın zamanla çoğalarak aralarından daha güçlü olanı lider seçmeleriyle tesis edilmiş bir rejimdir. Platon'a göre siyasî rejimler döngüsünün ilk aşamasında yönetme erdemi ile karakterinin herkeste bulunması düşünülemez, bu yüce bir

[132] Plb. 6.4. Bkz. Pl. *R.* 545c.

bilgi türünü gerektirir. Ona göre bir insan resmen kral olsun ya da olmasın yönetmeye ilişkin yararlı ve özel bir bilgiye sahipse kral sayılmalıdır, tıpkı iyileştirme becerisine sahip bir kişinin resmen doktor olmasa da bir şifacı olarak görülmesinin gerektiği gibi.[133]

İlkin güvenlikleri adına yararlı olan bu seçim zamanla kurumlarıyla sistematik bir krallık rejimine (2) dönüşür. Ancak liderliğin sadece bir ailede kalmaya başlamasıyla, başka deyişle hanedanlaşmayla birlikte zararlı hale gelir. Başlangıçta toplumun esenliğine hizmet eden monarşik iktidar kurmuş olduğu yeni düzende yani tiranlık rejiminde (3) sadece kendi ailesine hizmet etmeye başlar, bu da halkta nefret uyandırır.[134] Platon'a göreyse bu aşamadaki temel sorun daha az akıllı ve daha az bilgili bir kuşak yetişmiş olmasıdır. Bu kuşağın iktidarla ilişkisine dair açık ve kapsamlı bilgi aktarmasa da, Platon'un zihninde yönetilen halkın bilgisizliği ile onları korumakla görevli iktidarın kötü yönetimi ve bencilliği arasında bir bağ vardır. İktidar bu ortamda koruması gerektiği halkı uşak haline getirir ve kendilerini korumada kullanır.[135]

Polybius'un bağlamında ise halkta kaçınılmaz olarak uyanan nefret, yine halkın arasında öne çıkan cesur ve "en iyi" soyluların iktidarı devirmesinin, tiranları öldürmesinin ya da sürgün etmesinin itici gücü olur ve "en iyi olanların egemen olması" anlamındaki aristokrasi rejiminin (4) önü açılır. "En iyi" kişilerden oluşan bu azınlık iktidarı tiranları defetmiş olmanın kazandırdığı bir avantaj olarak halkın desteğini alır ve karşılığında herkesin yararına çalışır.[136] Ancak daha sonra onlar da kendi iktidarlarını oğullarına devrederek "en iyi" olma özelliklerini yitirir ve "az olma" özelliğine binaen yeni bir rejim kurar, bu oligarşidir (5). Oligarşi tiranlıktaki iktidarın daha fazla kişide toplanmasından başka bir şey değildir, halk bundan da rahatsız olur ve birlikte hareket etmeleri durumun-

[133] Bkz. Pl. *Plt.* 259a-b; 293b-c.
[134] Plb. 6.6.-7.
[135] Bkz. Pl. *R.* 547c.
[136] Plb. 6.8.

da iktidarı ele geçirebileceklerini düşünmeye başlar.[137] En nihayetinde tiranların başına gelen oligarkların da başına gelir, bu sefer halk onları kovup yönetimi ele geçirir ve yeni bir rejim olarak demokrasi (6) kurulmuş olur. Ancak gelinen noktada kendisinden başka kimseye güvenemeyen[138] halk yedikçe acıkırcasına iktidar alanını genişletmek, Cicero'nun deyişiyle *licentia summa*[139] ister, bu yüzden aralarındaki bazı gruplar şiddet yöntemini benimser ve bu sayede gücü elinde toplar, çete rejimini (7) kurar. Toprakları paylaşır, yağmalar, insanları yerlerinden eder ve öldürürler. İnsan hayatının önemsizleştiği ve toplumsal birlikteliğin ortadan kalktığı bu siyasî iklimden döngünün başındaki ilkel monarşi düzeni doğar, aralarından en cesur ve en güçlü olan biri yönetimi ele geçirir.[140]

Polybius'a göre Spartalı yasa koyucu Lycurgus bu doğal siyasî rejimler döngüsünün durdurulamaz olduğunu ve her bir siyasî rejimin değişmeyip kendisi gibi bırakıldığında çökme riskini taşıdığını görmüştür. Bu yüzden her bir siyasî rejimin en iyi yanlarını alıp bir karma rejim oluşturmuştur.[141] Böylece her bir siyasî rejimin doğal ortamda kötüye dönüşebilecek olan karakteri diğerleri tarafından kontrol altında tutularak engellenebilecek, denge ve mütekabiliyet anlayışı egemen olacaktır. Lycurgus bu sistemiyle devletinin sonsuza dek yaşayabileceğini varsaymıştır. Nitekim bu Sparta devleti tarihte hiç olmadığı kadar uzun bir süre bağımsızlığını korumuştur.[142] Daha önce Platon'un timokratik olarak nitelediği Sparta rejimini diğer rejimlerden üstün gördüğünden[143] bahsetmiştik. Polybius'un çağdaşı, ondan önce ya da en az bir yüzyıl sonra yaşamış olan kimi Aristotelesçi, Pythagorasçı ya da Stoacı filozofların da karma rejim teorisini ele alırken Spar-

[137] Pl. *R.* 557a.

[138] Plb. 6.8-9.

[139] Cic. *Rep.* 1.66-67.

[140] Plb. 6.9. Polybius aynı yerde "çete rejimi" anlamında iki kavram kullanmaktadır. Biri ὀχλοκρᾰτία (6.4), diğeri ise χειροκρᾰτία'dır.

[141] Plb. 6.10.

[142] Plb. 6.10. Bkz. Plu. *Lyc.* 5.9.

[143] Pl. *R.* 545c.

ta rejimini buna örnek gösterdiği görülmüştür. Polybius'tan 100-150 yıl kadar sonra yaşamış olan Aristotelesçi Messeneli Dicaearchus'un *Tripoliticus* başlıklı metni, Stobaeus'un *Florilega* başlıklı metninde (1.138, Wachsmuth-Hense) alıntılandığı üzere Polybius'tan önce yaşamış olan Tarentum yöneticisi, Pythagorasçı Archytas'a ya da Polybius'un çağdaşı veyahut ondan sonra yaşamış olan pseudo-Pythogarasçı/Stoacı bir literatüre ait olan aktarımlar Sparta devlet modelini karma rejim uygulaması olarak değerlendiren örneklerdir.[144]

Sparta'da deneyimlenen karma rejimin kurumsal yapısına ilişkin detaylı bilgi aktarmayan Polybius asıl konusu olan Roma'daki karma rejimin bileşenlerini ve kurumsal yapısını uzun uzun anlatır. Her şeyden önce bu rejimin yukarıda ele alınan döngüdeki gibi temelde Romalıların bile nasıl adlandıracağını bilemeyeceği ölçüde iç içe girmiş olan[145] üç siyasî bileşeni vardır: Monarşinin temsili olan Consul'ler, aristokrasinin temsili olan Senatus ve demokrasinin temsili olan Plebs sınıfı. Polybius'un aktarımını özetlersek: Consul'ler Roma'da bulunur, kamuyu ilgilendiren tüm konulardan sorumludur. Halk Tribunus'ları dışında[146] diğer tüm görevli memurlar hiyerarşik olarak onların altındadır, buyruklarını yerine getirir. Ancak Consul'ler buyruklarını Senatus aracılığıyla iletir, bu bağlamda Senatus'ta yasalaşan kararların uygulayıcısı yani yürütme organı Consul'lerdir. Consul'lerin maliye hesaplarını gözden geçirme, kamu harcaması için hazineden istediği kadar harcayabilme,[147] askeri kampları yönetme, ordulara

[144] Dicaearchus'la ilgili olarak bkz. F. Wehrli, *Die Schule des Aristotle's Texte und Kommentar, 1: Dikaiarchos*, Londra, Benno Schwabe & Co., 1944, s. 28. Archytas ve diğer aktarımlarla ilgili olarak bkz. Trompf, *age*, s. 317-320; Walbank (2), *age*, s. 203; Walbank (4), *age*, s. 661-662; V. Arena, *Libertas and the Practice of Politics in the Late Roman Republic*, Cambridge, CUP, 2013, s.108-109. İki unsurla ilgili olaraksa bkz. Fritz, *age*, s. 82-83.

[145] Plb. 6.11.11-12.

[146] Karş. Cic. *Rep.* 2.58. Bkz. Walbank (4), *age*, s. 676; Mommsen, *StR* 1.282.

[147] Karş. Liv. 28.45.14; 36.36.1; Cic. *Att.* 7.15.4; 7.21.2; Plb. 23.14.6-11. Ayrıca bkz. Mommsen, *StR* 2.1.132; Walbank (4), *age*, s. 677-678.

hükmetme ve askeri Tribunus'ları seçme gibi geniş yetkileri bulunur. Polybius Consul'lerin yetkilerinin zaman içinde azalıp çoğaldığını, gelecekte de bunun böyle olacağını, ancak genel hatlarıyla düşünüldüğünde bu durumun Consul'lerin Roma'da monarşinin temsili olmadığı anlamına gelmeyeceğini söyler.[148]

Senatus'un en önemli görevi hazineyi kontrol etmektir. Consul'ün Roma'dan ayrıldığı dönemde Senatus'un izni olmadan hazineden yararlanması mümkün değildir.[149] Devletin gelir ve giderlerinden, kamu binalarının onarımından sorumludur.[150] Bazı durumlarda Consul'un görev süresinin uzatılmasına karar veren de Senatus'tur.[151] Ayrıca Senatus İtalya'da işlenen ve incelemeyi gerektiren dolandırıcılık, komplo, kitleyi zehirleme ve çete cinayetleri gibi suçları görüşür ve hüküm verirdi. Dahası İtalya dışındaki vakaları görüp değerlendirmek üzere elçiler gönderirdi, bu heyetler aracılığıyla tavsiye verir, talepte bulunur ya da savaş açar, İÖ 155'teki filozof-elçiler ziyaretinde olduğu gibi yabancı elçileri kabul ederdi. Polybius'a göre Roma'ya gelen bir yabancının bu sisteme baktığında onu aristokratik bulmama olanağı yoktu. Peki, bu karma rejimde halkın rolü nedir? Polybius'a göre halkın en önemli görevi ödül ve cezaların kontrolüdür. Bu, memuriyet seçimlerinin kontrolü, iyi insanların siyaset alanında yükseltilmesi de dahil olmak üzere iyi ve kötü insanların kariyerini hakkaniyetle belirleyen bir merci oldukları anlamını taşır. Yasamayı gözetirler, savaş ilanı ve barış anlaşması onların onayına sunulur. Dahası

---

[148] Liv. 7.5.9; 27.36.14; Sal. *Iug.* 63.4; Plb. 6.12. Benzer yaklaşımlar için bkz. Cic. *Rep.* 2.56; D.H. 6.65. Polybius'un Consul'lerin yetkileriyle ilgili aktarımının satır satır analizi için bkz. Walbank (4), *age*, s. 675-678.

[149] Plb. 6.15.4-5. Karş. Liv. 44.16.1-4; Mommsen, *StR* 2.1.133; 3.2.1097-1099; Walbank (4), *age*, s. 688.

[150] Karş. Plb. 6.17.2; Liv. 40.46.16; 44.16.9; 45.15.9; 39.44.7; Cic. *Off.* 2.76; *Fam.* 13.11.1; *Leg.* 3.7; D.H. 5.47.1; Mommsen, *StR* 2.1.443; 3.1125-1126. Ayrıca bkz. Walbank (4), *age*, s. 678-679.

[151] Plb. 6.15.6. Karş. Liv. 8.23.11-12; 9.42.2; Mommsen, *StR* 1.641-644; 3.2.1089-1092; Walbank (4), *age*, s. 689.

bazı durumlarda Senatus'un aldığı idam ve ceza kararları da halkın değerlendirmesine bırakılır.[152]

Rejimler döngüsünde ve Sparta örnekliğinde olduğu gibi genel olarak karma rejim teorisinin kökenini de Yunan deneyimi ve felsefesinde buluruz. Bu teoriyi siyasî bir deneyim olarak Solon devrimine kadar götürmek mümkündür. Buna göre Solon'un İÖ 6. yüzyılda Atinalı işçilerin büyük toprak sahiplerine olan borçlarını silerek aristokratik ve demokratik unsurlar arasında orta yolu bulması da bir karma rejim denemesidir.[153] Bu denemede tam demokrasi ile tam aristokrasinin kendi başına ülke ekonomisi için kötü sonuçlar doğurduğu varsayımı egemendir.[154] Platon'un karma rejim konusunu sadece ekonomik değil, aynı zamanda daha kapsamlı olarak mutlak iktidar problemi ve iktidarın siyasî topluluktaki yeri bağlamında ele aldığını görürüz. Platon Solon'dan farklı olarak bir yasa koyucu, devlet adamı değildir, dolayısıyla görüşü sadece teorik düzlemde kalmıştır. Her ne kadar Platon ideal devletini ve devlet adamını anlattığı eserinde filozof kralları ya da yöneticileri neredeyse hiç sınırlamayıp onları hiçbir engel olmadan herkesin uymak zorunda olduğu yasalar çıkaran iktidarın tek temsilcisi saymışsa da yasa kavramını incelediği eserinde insan karakterinin kontrolsüz güç ile bozulabileceğini dile getirip iktidar gücünün farklı unsurlara dağıtılması gerektiği sonucuna varır.[155] Platon'da muğlak olan karma rejim fikri Aristoteles'te orta yol anlayışı çerçevesinde birçok

---

[152] Plb. 6.13.1; 6.14.9-11; 6.16.2; Liv. 42.21-22; Cic. *Fin.* 2.54.141; Pl. *Lg.* 697a-b; Walbank (4), *age*, s. 682; 689-690; Mommsen, *StR* 2.1.318; 3.1.351; 2.1.675-701; 2.1.687; 3.2.959; 3.2.1194.

[153] Fritz, *age*, s.76.

[154] Solon'dan sonra ama Platon'dan daha eski ve oldukça genel bir düzlemde olmak üzere Thucydides de (8.97.2) aristokrasi ile demokrasinin kendi başlarına kötü, en iyisinin ise ikisinin karması olduğunu savunur. Bununla ilgili görüş ve tartışmalar için bkz. D. Grene, *Greek Political Theory: The Image of Man in Thucydides and Plato*, California, UCP, 1965, s. 35-42.

[155] Pl. *Plt.* 292a; 294a-c; 301d-e; *R.* 474c-480; *Lg.* 691c-d; 713c. Bkz. Fritz, *age*, s. 78-79.

örnekle birlikte belirgin bir şekilde bulunur. Bu örneklerdeki ortak özellik karma ya da orta yol rejiminin daha iyi ve daha dayanıklı olduğunu gösteriyor olmalarıdır. Aristoteles bu bağlamda devletin hangi rejimle yönetilirse yönetilsin ne kadar daha uzun süre varlığını sürdürürse, rejiminin o kadar iyi sayılması gerektiği varsayımından hareketlenir. Buna göre en iyisi karma rejimdir, zira demokrasiyi daha iyi bir demokrasi, oligarşiyi de iyi bir oligarşi kılan, onları kendileri yapan unsurların kaynaştırılmasıdır, hatta karma rejimi ikiden fazla bileşenin oluşturması onu daha da iyi kılar.[156] Fritz'in özetiyle Aristoteles siyasî rejimler sorununu sosyal ve ekonomik açıdan ele almıştır, özellikle de ekonomik güç siyasî taraflardan birine tümüyle bırakıldığında rejimin tiranlığa dönüşmesi kaçınılmazdır.[157]

Atkins Platon ile Aristoteles'in karma rejime ilişkin siyaset teorisini tek bir çatı altında değerlendirir ve birbirini takip eden, karşılıklı olarak birbirini mümkün kılan dört ortak/temel ilke belirler.[158] Bunlardan ilki bir siyasî rejimin ideal koşulları yaratmasıdır; ikincisi ideal koşulların, talihin de yardımıyla, ideal rejimi oluşturmasıdır; üçüncüsü insan karakterinin ve işlerinin değişebilir olması ve buna bağlı olarak Platon'a göre her zamana ve herkese uygun olan tek bir yönetim türünün olmaması ve Aristoteles'e göre rejimi onu oluşturan insanlara uygun olan farklı yasalarla oluşturma gerekliliğidir; dördüncüsü ise toplumdaki çatışmanın tehlikeli ve ters etkili olmasına bağlı olarak çatışmanın yok edilmesi ve toplumsal uyumun aranması, bunu sağlayacak en uygun rejimin de karma rejim olmasıdır.[159]

---

[156] Arist. *Pol.* 1329a; 1294b14-34; 1266a4.

[157] Arist. *Pol.* 1295b39. Bkz. Fritz, *age*, s. 82.

[158] Jed W. Atkins, *Cicero on Politics and the Limits of Reason: The Republic and Laws*, Cambridge, CUP, 2013, s. 82-83.

[159] Pl. *Lg.* 693c-e; 694b; 701d; 709a-b; 710c-d; 739a-e; 746a-c; 858a-c; *Plt.* 293c-e; 294b; 302c; *R.* 540d; 592a; Arist. *Pol.* 1265b33-1266a5; 1273b32-1274a21; 1289a7-25; 1293b1-1294a25; 1316a1-b27; 1325b33-1326a5; 1331b39-1332a36. Bu dört ortak/temel ilkenin detaylı analizi için bkz.

Genelde Eskiçağ'daki karma rejim fikrini teorik ve tarihsel bağlamda değerlendiren çalışmalar yukarıda ele aldığımız Platon, Aristoteles ve Polybius yanında Cicero'nun *De Re Publica*'da beliren aynı minvaldeki anlatısını da temel kaynak olarak kabul eder.[160] Çalışmamızın başka bir bölümünde kapsamlı bir şekilde inceleyeceğimiz üzere, Cicero'nun eserin ikinci kitabının tamamına yayılan anlatısı Polybius'un anlatısından farklı olarak krallık döneminin başından cumhuriyetin erken dönemine kadarki sürede deneyimlenen siyasî ve tarihsel gelişmeleri içerir. Cicero'nun Polybius'tan başka kaynaklar kullanmış[161] ve farklı bir dönemin mensubu olup farklı bir kişiliğe ve amaçlara sahip olduğundan yine ondan farklı bir düşünce tarzı geliştirmiş olabileceğini düşünebiliriz. Ancak Atkins'in de bildirdiği gibi Cicero'nun devlet anlatısını Polybius'un teorisi üzerinde durmadan okuyup anlamaya çalışmak zordur[162] ya da en azından eksik kalır. Nitekim daha önce de bahsettiğimiz gibi Cicero'nun eserindeki esas anlatıcının Scipio Aemilianus olması ve Cicero'nun onun Polybius'la olan yakınlığını, Scipio Çevresi'ndeki teorik ve pratiğe dönük siyasî tartışmaları bilerek en azından bu tartışmalar sırasında onay görmeyecek bir yorumu Scipio Aemilianus'a yakıştırmayacağını, dolayısıyla günümüze bütün halde ulaşmayan Polybius ile Cicero'nun anlatıları arasında farklılık olsa da, temelde aynı düşünceyi savunduklarını söyleyebiliriz. Bu düşünce özü itibarıyla gerek Polybius'un yaşadığı İÖ 2. yüzyılın ortalarında, gerekse ondan neredeyse bir yüzyıl sonra yaşamış olan Cicero'nun döneminde Roma devletinin en iyi siyasî rejim olan karma rejimle idare edildiğini varsayar.

Atkins, *age*, s. 83-85.

[160] Örneğin bkz. Atkins, *ae*, s. 80-119; Walbank (2), *age*, s. 285-287; N. Wood, *age*, s. 159-175; Trompf, *age*, s. 51 ve genel olarak 4-115.

[161] Walbank (2), *age*, s. 286.

[162] Atkins, *age*, s. 93.

2.2. Siyasetçi ve Filozof Etkileşiminin Gelişimi ve Örnekleri

Arka Plan

İÖ 1. yüzyılın başından itibaren Roma Doğu Akdeniz'deki en korkutucu düşmanı olan Pontus kralı 6. Mithridates ile bölgesel egemenlik mücadelesine girişmiştir. İÖ 87 yılına kadar iki taraf arasında bir soğuk savaş olarak süren bu mücadele bu yıl içinde sadece Pontus'un ana egemenlik bölgesi olan Asia Minor'u aşarak neredeyse tüm Yunan dünyasına ama özellikle de Atina'ya yayılan sıcak bir çatışmaya dönüşmüştür. Tarihe Birinci Mithridates Savaşı olarak geçen bu mücadele Sulla'nın yönetimindeki Roma ordusu için düşman tehlikesinin tümüyle bertaraf edildiği mutlak bir zaferle sonuçlanmasa da[163] en önemli kültür, edebiyat ve felsefe odaklarından biri olan Atina üzerindeki Roma egemenliğini pekiştirmiştir. Bu dönemden sonra, Roma'nın cumhuriyetin son yüzyılında siyasetçiler ile filozoflar arasındaki etkileşimin artmış olduğunu görürüz.

Roma'nın bölgedeki egemenliği bu etkileşimin temel nedenlerinden biridir. Bu gelişmeye bağlı olarak daha önce üzerinde durduğumuz iki nedenden de söz edilebilir. Birincisi Scipio Çevresi bağlamında ele aldığımız üzere Roma'da Yunan kültür ve edebiyatının yayılması, ikincisi ise her bir ilim dalında ayrı bir hocanın (özellikle de Yunan kökenli olanların) ders verdiği Yunan tarzı eğitim anlayışının giderek daha fazla soylu tarafından benimsenmiş olmasıdır.[164] Soylu Romalılar cumhuriyetin son yüzyılındaki bu eğitim anlayışı kapsamında Yunan

---

[163] Roma ile 6. Mithridates arasındaki savaşlar İÖ 63 yılına kadar sürmüş, onun ölümüyle, parçalanmak üzere olan doğu devletlerinin birleşerek Roma'ya karşı savaşmaları fikri de son bulmuştur. Bu yorum ve inceleme için bkz. M. Arslan, "1. Mithridates - Roma Savaşı: Rhodos ve Lykia'nın Durumuna Genel Bakış", *Likya İncelemeleri 1*, Ed. N. Başgelen, Akdeniz Üniversitesi, Akdeniz Dil ve Kültürlerini Araştırma Merkezi, İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2002, s. 115 ve *ba.*

[164] Bu konuyla ilgili olarak bkz. bu kitapta "2.2. İÖ 161 ve 154 (ya da 173): Filozofların Kovulması."

kentlerine gidip orada farklı filozofların derslerine katılmış ve Roma'ya gelip de yönetici sınıfın seçkin üyelerinin korumasında ikamet eden farklı filozoflarla ortak bir kültür iklimini yaşama imkânı bulmuştur.[165] Bu kültür iklimi kaçınılmaz olarak siyasî ve felsefî figürlerin kaynaşıp birbirlerini daha fazla etkilemeye başladıkları bir ortam yaratmıştır. Bu ortamı incelediğimizde özellikle de üç felsefe ekolünün, Epicurusçuluk, Stoacılık ve Academiacılığın öne çıktığını görürüz.

Epicurusçular

Phaedrus ve Philodemus

Gordon'un da bildirdiği gibi Eskiçağ kaynaklarının önemli bir bölümü bize siyasetten uzak duran Epicurusçulardan ziyade, siyaset ve devlet yönetimiyle ilgilenmiş olan Epicurusçulara dair bilgi sunar.[166] Belki de bunun nedeni, Cicero'nun da belirttiği üzere[167] yaşamını tümüyle haz tatminiyle geçiren Epicurusçuların sosyal yaşamda ya hiç iz bırakmamaları ya da bıraktıkları izlerin toplum belleğinden kolayca silinmesidir.[168] Dolayısıyla Roma'da cumhuriyetin son dönemindeki Epicurusçularla ilgili tarihsel bilgilerimiz onların ya da onlardan etkilenen Romalı figürlerin daha çok ortodoks Epicurusçu olarak nitelendiremeyeceğimiz, siyasetten tümüyle kopuk olmayan, hatta kimileyin bizatihi siyasetin merkezinde yer alan insanlar olduğunu göstermektedir. Bu da Roma'daki siyasî ve toplumsal koşulların Epicurusçu düşünce üzerindeki etkisine dair bize bir fikir verir, özellikle de Lucretius ile Memmius arasındaki ilişkiden sonra ele alacağımız Epicurusçu Romalıların tamamı sadece siyasî yönleriyle öne çıkan kişilerdir.

Bu dönemde Roma'da bulunduğu düşünülen en eski Epi-

---

[165] Arena, *age*, s. 253; Albrecht, *age*, s. 6.

[166] Pamela Gordon, *The Invention and Gendering of Epicurus*, Ann Arbor, UMP, 2015, s. 189.

[167] *Fin.* 2.63; 67.

[168] Bkz. Gordon, *age*, s. 189.

curusçu filozof yukarıda değindiğimiz Atina'daki olumsuz siyasî iklimden ötürü Roma'ya gelmiş olan Phaedrus'tur (İÖ 138-70).[169] Kendisiyle ilgili en önemli bilgilerden biri genç Cicero'nun en eski felsefe öğretmeni olmasıdır, aralarındaki yakınlık Cicero'nun Atina ziyaretinde de pekişmiş olmalıdır.[170] Ancak Cicero daha sonra Epicurusçu felsefeyi benimsememiş, haz temelli sistemini, kültürün değerini bilmek konusundaki eksikliğini ve Epicurusçu metinlerdeki anlatım sorunlarını eleştirmiştir.[171] Cicero'nun yakın dostu olmakla birlikte siyasetle ilgilenmeyen, Roma'da edebiyatçılara destek veren, zengin T. Pomponius Atticus[172] ve *De Natura Deorum*'da Epicurusçuluğun savunucusu olan Velleius da[173] Phaedrus'tan etkilenmiş Romalılar arasında sayılabilir.

Şüphesiz bu dönemde Romalılarla yakından irtibat halinde olmuş en önemli Epicurusçu filozof Gadaralı Philodemus'tur (İÖ 110-40 ya da 35). Philodemus İÖ 80 civarında İtalya'ya gelmiş ve Herculaneum'un kıyı kasabasına yerleşmiştir. Burada Iulius Caesar'ın eşi olan Calpurnia'nın babası Lucius Calpurnius Piso Caesoninus'un dostluğunu kazanmış ve ondan destek görmüştür.[174] O da karşılığında Piso ve çevresiyle

[169] Phaedrus'un Roma'da bulunup bulunmadığıyla ilgili tartışma için bkz. Rawson, *age*, s. 6.

[170] Bu konuyla ilgili olarak bkz. Cic. *Fam.* 13.1-2; *Nat.* 1.33; 93; *Fin.* 1.5; 16.

[171] Cic. *Fin.* 1.34-36; 2.69; *Att.* 5.11.6; *Fam.* 9.26.3; 13.1.

[172] Cic. *Fin.* 1.5; 16; 5.1; 3.

[173] Cic. *Nat.* 1.21; 58.

[174] Pompeii gibi İS 79'daki Vesuvius patlamasından etkilenmiş ve volkanik küller altında kalmış olan Herculaneum'da yapılan kazılara kadar Philodemus'un metinleri bilinmiyordu. On sekizinci yüzyılın ortalarında yapılan kazılarda Papyrus Villası olarak da bilinen ve muhtemelen Lucius Calpurnius Piso Caesoninus'un kalması için Philodemus'a verdiği bir villa keşfedildi ve bu villanın içinde bir kitaplığın kalıntılarına ulaşıldı. Buradaki kitaplar Philodemus dahil olmak üzere farklı Epicurusçulara aitti, hatta bizzat Epicurus'un doğa üzerine yazmış olduğu eserden kalan fragmanlar da bulundu. Konuyla ilgili neredeyse bütün çalışmaları içeren kapsamlı incelemeler için bkz. M. Gigante, *Philodemus in Italy: The Books from Herculaneum*, İngilizceye çev. D. Obbink, Ann Arbor, UMP, 1990, *ba*; *The Villa of the Papyri at Herculaneum: Archaeology, Reception, and Digital Reconstruction*, Ed. M. Zarmakoupi, Gruyter, 2010, *ba*.

felsefî ve entelektüel birikimini paylaşmıştır. Bu çerçevede onu Epicurusçu öğretinin anlatılıp yorumlandığı toplantılara davet etmiş[175] ve böylece muhtemelen Herculaneum'da odağında Epicurusçuluğun bulunduğu entelektüel bir çevre oluşturmuştur.

Philodemus'un teorik olarak siyasetle ilgilendiğini gösteren metinsel dayanaklarımız vardır. Örneğin kendisi aktif bir siyasetçi olmasa da Piso'ya adamış olduğu bir eserde Homeros'a göre iyi kralın karakterini ele almıştır. İçeriği günümüze tam ulaşmamakla birlikte, fragmanlarından şiir incelemesi türünde olduğu anlaşılan bu metin, siyasî çıkarım, analiz ve öğütler de içeriyor olabilir, bu da Philodemus'un Piso'yla, Scipio Aemilianus ile Panaetius'un ve Lucullus ile Antiochus'un arasındakine benzer bir şekilde aktif siyasete dönük olmasa da teorik perspektifte siyasî danışmanlık pratiğini de içeren bir yakınlık kurduğunu gösteriyor olabilir. Buradaki sorun Philodemus'un bu yakınlıkla ve yazdığı metinle diğer iki örnekteki Stoacı ve Academiacı kökenden farklı olarak ortodoks Epicurusçuluğun siyasetle uğraşmayı salık vermediği yönündeki yaygın kabule[176] aykırı davranmış olmasıdır. Murray bu sorunu ele alırken Philodemus'un metninin ilkesel olarak ortodoks Epicurusçuluğun ilgili siyasî kabulünden ayrılmadığını, zira metnin Philodemus'un felsefesini değil şiir anlayışını yansıttığını söyler.[177] Ona katılan Fish de metni "okul-içi" bir metin olarak görmez ve Philodemus'un şiir üzerine yazdığı başka bir metinde beliren şiirin felsefî fikirleri aktarmak için yetersiz bir araç olduğu yönündeki kabulü hatırlatır.[178]

---

[175] David Sider, "The Books of the Villa of the Papyri", *The Villa of the Papyri at Herculaneum: Archaeology, Reception, and Digital Reconstruction*, Ed. M. Zarmakoupi, Gruyter, 2010, s. 124.

[176] Epicurusçuların ilkesel olarak siyasete karşı çıkması topluma yarar sağlayan ya da Epicurusçu haz ve acı anlayışına uygun bir yönetim sergileyen siyasetçi ve devlet adamlarını övmelerine engel olmamıştır. Bkz. Cic. *Fin.* 1.34-36; Plu. *Adv. Colot.* 1124D.

[177] O. Murray, "Review of Dorandi", *JRS*, 74, 1984, s. 236.

[178] J. Fish, "Not All Politicians Are Sisyphus: What Roman Epicureans Were

Philodemus'un burada kaleme aldığı, siyaset teorisini yansıtan en önemli metin ise retorikle ilgili olandır. Günümüze fragmanlar şeklinde ulaşan bu metinde siyaset ayrı bir ilim dalı olarak ele alınır, siyasetin temel nitelikleri ve devlet adamının eylemleri üzerinde durulur. Philodemus'a göre devlet adamı devleti yöneten, uyarı ve tavsiyede bulunan, elçilik yapan ve yasa ile kararlar konusunda deneyimli olan biridir, bu yüzden eğitim görmüş olmalı ve siyasî meselelere dair pratik bilgi edinmelidir. Bu çerçevede siyasetçi, imtiyazlı vatandaş, filozof ya da methiye düzen bir hatip değil, gerçek mücadelelere girişen ya da basitçe siyaset becerisi olan bir hatiptir.[179] Philodemus bu minvalde Stoacı Babylonlu Diogenes'in sadece Stoacı bilgenin gerçek devlet adamı olabileceği ve iyi vatandaşların sadece Stoacı ilkeler üzerine kurulan bir toplumda bulunabileceği yönündeki yaklaşımını eleştirmiştir.[180] Roskam'a göre Philodemus'un siyaseti keskin bir iyi ile kötü ayrımıyla yorumlayarak daraltan felsefî bir aprioriden hareket etmeyen ve Stoacı olmayan büyük siyasetçi kalabalığının değerini düşürmeyen bu yaklaşımı onu Roma'da karşılaşmış olduğu soylu Romalıların gözünde güvenilir bir düşünür kılmış olabilir.[181] Bu yoruma göre daha önce üzerinde durduğumuz Stoacı Panaetius'un Roma'da bilge idealini yumuşatarak erdem ile kusur arasındaki kalın duvarı inceltmesi gibi Philodemus da siyasetin gerekliliğini vurgulama konusunda Epicurusçulara ve bu gerekliliği katı ilkelerle tanımlayan eski Stoacılara ama özellikle de Babylonlu Diogenes'e karşı çıkarak siyasetçinin ulaşılması zor bir ahlâk

---

Taught About Politics", *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Ed. J. Fish - K. R. Sanders, Cambridge, CUP, 2011, s. 74-75.

[179] Phld. *Rhet.* 3.10-11; 7; 2.36; 21; 20; 8.284. Geert Roskam, *'Live Unnoticed' Lathe Biosas: On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine* (Philosophia Antiqua, 3), Leiden, Brill, 2007, s. 104.

[180] Phld. *Rhet.* 2.227; *SVF* 3.125. Philodemus'un Diogenes'e karşı yürüttüğü retorik ve siyaset temelli polemiğe ilişkin kapsamlı inceleme için bkz. J. Wildberger, "Stertinian Rhetoric: Pre-Imperial Stoic Theory and Practice of Public Discourse", *Hellenistic Oratory: Continuity and Change*, Ed. C. Kremmydas - K. Tempest, Oxford, OUP, 2013, s. 255-259.

[181] Roskam, *age*, s. 105.

hedefi karşısında her daim eksik, yetersiz ve dolayısıyla kötü biri olmasının önüne geçmeye çabalar. Roskam Philodemus'un bu çabasının büyük ölçüde Piso'nun çevresinde kurduğu yakın ilişkilerle alâkalı olduğunu düşünür,[182] başka deyişle Philodemus siyasete bakış açısını Romalı soyluların etkisiyle oluşturmuş olabilir. Ancak bu ve buna benzer çıkarımları daha güçlü bir şekilde destekleyecek başka metinsel dayanaklarımız yoktur. Bununla birlikte kimi cılız kanıtlara göre Philodemus'un Vergilius ve Horatius başta olmak üzere cumhuriyet döneminin sonunda doğmuş bazı önemli edebiyatçılarla tanıştığı ya da en azından onların Philodemus'tan Epicurusçuluğu öğrendiği de düşünülmüştür.[183]

Lucretius ve Memmius

Latin edebiyatındaki en önemli Epicurusçu olan Lucretius'un *De Rerum Natura* başlıklı eseri de üzerinde durduğumuz bu dönemde yazılmıştır, ancak İÖ 50'lerin ortalarında öldüğünü bildiğimiz Lucretius'un Philodemus ile tanıştığına ve onun eserlerinden yararlandığına dair herhangi bir kanıt yoktur. Sedley'in deyişiyle "köktenci Lucretius" şiir şeklindeki eserinde sadece okulun kurucusu olan Epicurus'un izinden gittiğini açıkça söyler[184] ve kendisinden önce yaşamış ya da çağdaşı olan diğer Epicurusçularla aynı felsefî çevreyi paylaşıyor görünmez, kendi başına temel ilkelere sadık olan felsefî bir figür olarak karşımıza çıkar.[185]

Lucretius şiirin hemen başında bu eserini İÖ 58 yılı

---

[182] Roskam, *ae*, s. 107.

[183] Vergilius ve Horatius'un Philodemus'la ilişkisini irdeleyen çalışmalara dair bir derleme için bkz. E. Asmis, "Philodemus' Epicureanism", *ANRW*, 2.36.4, 1990, s. 2373.

[184] Örneğin bkz. *Lucr.* 3.3-4; 3.9-13. Ayrıca bkz. A. Schiesaro, "Didaxis, Rhetoric, and the Law in Lucretius", *Classical Constructions: Papers in Memory of Don Fowler, Classicist and Epicurean*, Ed. S. J. Heyworth - P. G. Fowler - S. J. Harrison, Oxford, OUP, 2007, s. 64-65.

[185] David Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, CUP, 2004, s. 65-71.

Praetor'u olan Gaius Memmius'a adadığını söyleyerek ona seslenir.[186] Lucretius'un Memmius'la nasıl bir ilişki kurduğuna dair herhangi bir bilgimiz yoktur. Ancak gerek Memmius'un şahsıyla ilgili bilgilerimiz, gerekse şiirdeki atfın bulunduğu dizeler bize bu ilişkiye dair olduğu kadar genel olarak Epicurusçu öğretinin anlatıldığı felsefî bir metnin siyasî anlamına dair de fikir verebilir. Nitekim Memmius İÖ 58'de Praetor olarak Caesar'ın Consul'lüğü dönemindeki eylemlerini soruşturmak istediyse de[187] daha sonraki olaylar gösteriyor ki, Caesar'la uzlaşmış ve onun desteğiyle Consul'lüğe aday olmuştur. Ancak daha sonra Consul'lere rüşvet vermekle suçlanmış ve kendisini kurtarmak için suçu Pompeius'un kayınbabasına atmış, ancak bu suçlamayı geri çekmek zorunda kalmıştır. Daha sonra Roma'dan ayrılıp Atina'ya giden Memmius burada Epicurus'tan kalan evin yıkıntılarının bulunduğu siteye ev yapmak istemiştir. Epicurusçu Patro bundan rahatsız olarak duruma müdahale etmesi için Cicero'ya başvurmuştur.[188] Bu sorunun nasıl çözüldüğü bilinmemektedir,[189] ancak Epicurus'un eski evine saygı göstermediği yönündeki bu anlatı Memmius'un onun felsefesine de ilgi duymamış olduğunu düşündürebilir. Dahası Lucretius'un şiirindeki Memmius'a dönük atıflar onun Epicurusçu olduğuna ya da bu öğretiye ilgi duyduğuna ilişkin net bir ipucu vermez.

Bununla birlikte şiirdeki kimi unsurları Lucretius'un Memmius'la ilişkisi bağlamında değerlendirenler de vardır. Örneğin Colman'a göre Lucretius'un şiirinin başında nesnelerin doğasının tek yöneticisi olarak tanrıça Venus'tan bahsetmesi ile Memmius'a seslenmesi arasında bir ilişki vardır. Buna göre Lucretius Venus'tan şiirini yazarken kendisine eşlik etmesini ister, aynı yerde Venus Memmius'a büyük lütuflar bahşeden

[186] Lucr. 1.26-42.

[187] John Colman, *Lucretius as Theorist of Political Life*, Londra, Palgrave Macmillan, 2012, s. 97.

[188] Cic. *Fam.* 13.1.3-4.

[189] Colman, *age*, s. 97.

tanrıça olarak da resmedilir.[190] Venus için Memmius gözde bir oğul gibidir, dahası Venus'un evrensel öngörüsü ile özel olarak Memmius'u koruması arasında bir bağ olabilir, keza Venus'un Roma'ya ve Memmius'a duyduğu sevgi Lucretius'un Venus'a seslenişinin de gerekçesi olarak okunabilir.

Ayrıca Lucretius savaşın egemen olduğu, sallantılı bir dönemde yaşadığının farkındadır, bu dönem kimilerine göre Tiberius Gracchus'un İÖ 133'teki Tribunus'luğundan, İÖ 63'teki Catilina tertibine ve İÖ 60'taki birinci triumviriye kadar uzanır.[191] Lucretius bu bunalım döneminde Venus'ten barış getirmesini talep ederken belki de Memmius'u Roma'daki siyasî figürlerin bir örneği olarak kendisine "sosyal açıdan eşit ve entelektüel açıdan aşağı seviyede olan" bir okuyucu kılar. Bu bağlamda Lucretius'un Memmius'la ilişkisini kastederek kullandığı *amicitia* (dostluk) teriminin iki kişi arasındaki şair ve koruyucusu arasındaki ilişkiyi imleyip imlemediği de tartışılmıştır.[192] Schiesaro'ya göre bu ilişki Roma'nın cumhuriyet dönemindeki bilgi aktarımının yeni bir modelini örnekler.[193] Eski modelde genelde baba öğretmen kimliğiyle öğrencisi konumundaki oğluna didaktik ve tartışmaya açık olmayan bir eğitim sunarken, yeni modelin bir örneği olarak Lucretius Memmius'a Epicurusçu felsefenin temel ilkelerini kanıtlarıyla sunma zorunluluğunu[194] hissediyor görünür. Yazar buradan hareketle Lucretius'un Epicurus karşısındaki konumu ile Memmius'un Lucretius karşısındaki konumunu kıyaslar, buna göre bu karakterlerin her biri

---

[190] Lucr. 1.26-27.

[191] Colman, *age*, s.15; *De Rerum Natura: The Latin Text of Lucretius*, Ed. W. E. Leonard - S. B. Smith, Wisconsin, UWP, 1942, s. 203.

[192] Bu tartışmayla ilgili kaynaklara ilişkin bkz. Francesco Montarese, *Lucretius and His Sources: A Study of Lucretius, "De rerum natura" I 635-920*, Gruyter, 2012, s. 262; W. Allen, "On the Friendship of Lucretius with Memmius", *CP*, 33.2, 1938, s. 167-181; D. W. Roller, "Gaius Memmius: Patron of Lucretius", *CP*, 65.4, 1970, s. 246-248.

[193] Schiesaro, *age*, s. 64-71; Dean Hammer, *Roman Political Thought: From Cicero to Augustine*, Cambridge, CUP, 2014, s. 117.

[194] Yazarın bu konuyla ilgili olarak atıfta bulunduğu dizeler için bkz. 1.402-409; 411; 1116; 5.1133-1135; 6.527-534.

aynı sahnenin farklı aktörleri olarak değerlendirilir: Epicurus bir tanrı, Lucretius onun sadık kulu ya da takipçisi, Memmius ise Lucretius'un öğrencisidir.[195] Buradaki benzetmeyi temel alarak söylersek Memmius'un nasıl bir öğrenci olduğuna ilişkin yeterince kanıtımız yoktur, ancak Lucretius'un Epicurus'un izinden nasıl gittiğini ve onun etkisiyle Roma'daki siyasî faaliyetlere nasıl tepeden baktığını şiirinden okuyabiliyoruz. O da Epicurus gibi siyaseti bireyin kendi güvenliğine ilişkin hatalı bir varsayıma dayanan, tehlikeli bir uğraş gibi görmekte ve bireyin güvenli sosyal ilişkilerinin kent ve devlet yönetimi gibi kalabalık kesimlerle iç içe bulunmayı gerektiren siyasetten ziyade küçük dostluklarda mümkün olduğunu düşünmektedir.[196] Memmius'la olan ilişkisini de herhangi bir siyasî amaç gütmeyen, siyasî çekişmelerden tümüyle uzak olan bu dostluk anlayışı çerçevesinde değerlendirebiliriz, nitekim Lucretius'un idealize ettiği filozof, zenginlik ve iktidar mücadelesine girişen, açgözlülüğün etkisiyle memuriyet için kör bir istek duyan soylulara tepeden gülümseyerek bakar, başka deyişle o siyasî yaşamın sıkıntılarındansa felsefî yaşamın sağladığı huzuru tercih eden[197] siyaset dışı bir figürdür. Böyle bir felsefî figürü öne çıkaran Lucretius'un, Panaetius'un Scipio Aemilianus'la, Antiochus'un Lucullus'la ya da Epicurusçu olmasına rağmen Philodemus'un Piso'yla kurduğu türden bir dostluk kurması mümkün değildir.

Caesar ve Çevresindeki Epicurusçular

Başta da söylediğimiz gibi Lucretius'tan sonra ele alacağımız Epicurusçu Romalıların tamamı önemli siyasî olayların kahramanlarıdır. Hiç kuşkusuz, bu figürlerin en önemlisi felsefî kimliği kesin olmasa da Iulius Caesar'dır. Onun Epicurus-

[195] Schiesaro, *age*, s. 68-69.

[196] Epicur. *Sent.* 7. Bkz. Hammer, *age*, s. 93; S. Gillespie - P. Hardie, "Introduction", *The Cambridge Companion to Lucretius*, Ed. S. Gillespie - P. Hardie, Cambridge, CUP, 2007, s. 9.

[197] Lucr. 2.7-14; 18-19; 3.63; 5.1120-1135. Karş. 1.40. Bkz. Hammer, *age*, s. 94.

çu öğretinin etkisinde bulunduğuna dair birçok kanıt vardır. Belliotti'nin derlediği[198] bu kanıtlardan ilki Tarihçi Gaius Sallustius Crispus'un aktardığı üzere[199] Caesar'ın Catilina tertibiyle ilgili olarak Senatus'ta yaptığı bir konuşmanın bir bölümüdür. Buna göre Caesar bu darbe girişimine katılanlara verilmesi planlanan ölüm cezasını eleştirir ve ölümün acı ve keder içinde yaşayan suçlular için bir işkence değil, aksine dertlerden kurtulma, ölümlülerin kötülüklerinden sıyrılma yolu olduğunu söyler. Başka deyişle Caesar Epicurus gibi ölümle birlikte hissin yitirildiğini, dolayısıyla ölümün kötü bir şey olmadığını varsaymaktadır.[200]

Caesar'ın Epikurusçuluğunun kanıtı olabilecek ikinci husus geleneksel Roma diniyle ilişkilendirilebilir olan kimi batıl inanışlara ve kehanete karşı çıkmış olmasıdır.[201] Örneğin Cicero'nun *De Divinatione*'sinde (2.52) belirtildiğine göre, en yüksek haruspex (summus haruspex) Caesar'ı İÖ 47'deki Afrika seferi için uyarmışsa da, o bu uyarıyı dinlememiştir.[202] Bu gibi örnekler yanında Caesar'ın dini ritüel ve inanışları tümüyle dışlamadığını gösteren başka aktarımlar da vardır.[203] Dolayısıyla bu Caesar'ın Epikurusçuluğu için tartışmaya açık bir kanıttır. Üçüncü kanıt Caesar'ın edebi üslubuyla alâkalıdır. Buna göre, Epikurusçuların dili sadece iletişim için gerekli gören ve dolayısıyla anlaşılması zor, ağdalı üslubu yadsıyan yaklaşımına uygun olarak Caesar'ın da doğrudan, süssüz ve anlaşılır bir üslubu vardır.[204] Cicero'nun aksine Caesar *optimates*'e

---

198 R. A. Belliotti, *Roman Philosophy and the Good Life*, Londra, Lexington Books, 2009, s. 107-109.

199 Sal. *Cat.* 51.20.

200 Epikurus'la ilgili olarak bkz. *Sent. Vat.* 2; *Sent.* 2; 10-11; *Ep. Men.* 124-127; Lucr. 3.830-911; 966-1023; 1087-1094. Bkz. Belliotti, *age*, s. 107.

201 Belliotti, *Ae*; F. C. Bourne, "Caesar the Epicurean", *CW*, 70, 1977, s. 421-422.

202 Bu konuyla ilgili kapsamlı bir inceleme için bkz. D. Wardle, "Caesar and Religion", *A Companion to Julius Caesar*, Ed. M. Griffin, Londra, Wiley-Blackwell, 2009, s. 110.

203 Örneğin bkz. Plu. *Caes.* 43.2; Dio 42.57.5-58.1. Wardle bu aktarımları kapsamlı bir şekilde inceler (*age*, s. 109-110).

204 A. Willi, "Campaigning for Utilitas: Style, Grammar and Philosophy in

değil *populares*'e yakınsayan, onların karakterini yansıtan bir dil kullanıyordu.[205] Willi bu durumu Caesar'ın Roma geleneğindeki sade ya da basit dil (*facilis sermo*) kullanımı bağlamında ele alır. Nitekim Caesar günümüze fragmanlar şeklinde ulaşan, Cicero'ya adadığı *De Analogia* başlıklı eserinde Cicero'yu Latin dilinde süslü ve ağdalı olan yeni üslubun kurucusu olarak nitelerken, kendisini de unutulmakta olan eski sade üslubun savunucusu olarak görür. Bu aynı zamanda siyasî bir savunma olarak da değerlendirilebilir, buna göre Caesar üslubu üzerinden ataların geleneğini sürdürdüğünü iddia edip kendisine buradan siyasî bir meşruiyet alanı yaratmak istemiş olabilir. Dahası Willi'ye göre Caesar'ın ele aldığı bağlamda geleneğin üslubunu simgeleyen *facilis sermo* tamlaması her ne kadar ilkin "düz konuşma" anlamındaysa da, *facilis* sıfatının *facere* (yapmak) fiiliyle ilişkilendirilmesi neticesinde yeni üslubun düşüncelere odaklanan karakterine (*cogitata eloqui*) karşılık doğrudan eskilerin eyleme ve pratiğe dönük, kesin ve öz yaklaşımını simgeliyor olabilir.[206] *De Analogia*'nın günümüze tam ulaşmamış olması bu konuda fikir yürütmemizi zorlaştırmaktadır, dolayısıyla Caesar'ın sade dilinin Epicurusçuluğuna kanıt olarak sunulması şüpheyle karşılanmalıdır. Dördüncü kanıt Caesar'ın vizyonu ve dostluk anlayışıdır. Caesar her daim uzun vadeli düşünür ve taktiklerini buna göre ayarlardı, dahası uzun vadede sağlayacağı yararı göz önünde tutarak dostluk kurar, *amicitia* (dostluk) ile *clientela*'yı (üst ile ast, efendi ile köle ya da koruyan ile korunan arasındaki ilişki) birbirine yaklaştırırdı. Belliotti bu yaklaşımın Epicurus'un dostluğa yüklediği anlamdan farklı olmadığını düşünür, buna göre dostluk her şeyden önce karşılıklı yararı ve dolayısıyla güvenliği sağlayan bir birlikteliktir.[207] Beşinci

---

C. Iulius Caesar", *Colloquial and Literary Latin*, Ed. E. Dickey - A. Chahoud, Cambridge, CUP, 2010, s. 240.

[205] Belliotti, *age*, s. 107.

[206] Willi, *age*, s. 241.

[207] Belliotti, *age*, s. 107-108; Bourne, *age*, s. 423-424. Bkz. Epicur. *Sent.* 27-

kanıt Epicurusçuluğun Caesar'ın askerleri arasında yayılmış olması ve Caesar'ın hoşgörü, kendini kontrol etme, sağduyulu ve ileri görüşlü olma gibi Epicurusçu ilkeleri öne çıkarmış olmasıdır. Belliotti özellikle de Caesar'ın ordugâhının, savaştığı Pompeius'un ordugâhına göre daha gösterişsiz olduğunu hatırlatır.[208] Altıncı kanıt Caesar'ın zengin olmasına rağmen Epicurusçular gibi zenginliği kendinde bir amaç olarak görmemesi ve geleceğini garanti altına almak için ondan yararlanmasıdır. Yedinci ve son kanıt ise Caesar'ın özellikle de olası suikast ve ölüm karşısındaki Epicurusçu korkusuzluğudur.[209] Belliotti bu kanıtlara karşılık Caesar'ın Epicurusçu olduğu yönündeki görüşü yadsıyan temel bir gerekçeden söz eder, bu elbette Caesar'ın askeri ve siyasî amaçları olan ve yaşamını bu amaçlar uğruna tüketen birisi olmasıdır.[210] Ancak yazar bu gerekçeyi Plutarchus'tan hareketle yorumlar, buna göre Epicurus doğal karakteri gereği şan ve zafer peşinde koşanların aktif siyaset ve askerlik yaşamından uzak durmasının kendilerine zarar vereceğini varsayarak kendilerine zarar vermemeleri koşuluyla[211] böyle hareketli bir yaşamı tercih edebileceklerini düşünmüştür.[212] Keza Epicurusçu birinin istisnai koşullar gereği, kişisel güvenliği ya da devletin yararı için siyasî arenaya atılabileceğini düşünenler de olmuştur.[213] Caesar'ın yaşadığı dönemde bu üç koşul da mevcuttu, hem Roma'da bir iç çatışma vardı ve devletin esenliği ön plandaydı, hem de Caesar kendisini siyasî muhaliflerine karşı korumak zorundaydı, dolayısıyla bu koşullardan hareketle Caesar'ın kişisel ihtirasları-

---

28; *Sent. Vat.* 15; 18; 23; 28; 34; 39; 78. Karş. Sal. *Cat.* 54.4.

208 Epicur. *Sent. Vat.* 36; 44-45; 63; 77. Bkz. Belliotti, *age*, s. 108; Bourne, *age*, s. 425-426; 429.

209 Epicur. *Sent.* 14-15; *Sent. Vat.* 25; 67; 81. Bkz. Belliotti, *age*, s. 108; Bourne, *age*, s. 427-428; 431-432.

210 Belliotti, *age*, s. 108.

211 Karş. Lucr. 2.11-13; 5.1133-1134; Cic. *Rep.* 1.4; Phld, *Rhet.* 1.226; 2.8-12; 2.158.

212 Belliotti, *age*, s. 108.

213 Sen. *Dial.* 8.3.2-3; Cic. *Rep.* 1.10-11; *Fin.* 1.34-36; 52-53; Lucr. 1.41-43.

nı bir kenara koyarsak siyasî ve askeri yaşamının Epicurusçu kimliğiyle çatışmadığını, aksine bunun kaçınılmaz bir çakışma olduğunu varsayabiliriz. Nitekim aynı durum Caesar'ın Epicurusçu olduğu bilinen destekçileri ve siyasî rakipleri için de geçerlidir.

Örneğin Caesar'ın rakiplerinden olan Gaius Cassius Longinus bu kişilerden biridir. İÖ 49'da Plebs Tribunus'u seçilen Cassius Roma'da iç savaş çıkınca Caesar'a karşı Pompeius ile soyluların yanında yer aldı. Pompeius tarafından ordunun başına komutan olarak atanan Cassius Pompeius'un Pharsalus muharebesinde (9 Ağustos, İÖ 48) Caesar'a karşı kaybetmesi üzerine Caesar'ın otoritesine boyun eğdi. Belliotti'ye göre yenilmiş bir komutan ve siyasetçinin galip komutan ve siyasetçiye tabi olması ve bu sayede kendisini zarar görmekten kurtarması Epicurusçu bir tavırdır.[214] Nitekim Cicero bir mektubunda Cassius'un bu mağlubiyetten iki yıl sonra, İÖ 46'da Epicurusçuluğu tercih ettiğini söyler.[215] Buna karşın Epicurusçuların Caesar'ın katlindeki konumunu irdeleyen Momigliano'ya göre Cassius'un böyle bir tercih yapmasının nedeni Epicurusçu öğretiyle özdeşleşmiş olup haz yaşamının merkezi kabul edilen *hortulus*'ta (küçük bahçe) kendisini güvence altına almayı değil, büyük bir kriz ortamında tiran olarak gördüğü Caesar'ın bir an önce ortadan kaldırılmasını istemiş olması olabilir.[216] Ancak Cassius'un böyle bir isteği olduğuna dair kesin bir Eskiçağ tanıklığı bulunmamaktadır, böyle olsa bile, muhtemelen bu isteğin arkasında H. Jones'un bahsettiği Epicurusçuların özgür bir devlette özgür bir vatandaş olarak yaşama isteği bulunuyor olmalıdır.[217] Nitekim Cassius Cicero'ya yollamış olduğu mektuplardan birinde[218]

[214] Belliotti, *age*, s. 110.

[215] Cic. *Fam.* 15.16; 19.

[216] Plu. Brut. 9; Cic. Phil. 2.11.26; Ver. 1.10.30. Bkz. A. Momigliano, Secondo contributo alla storia degli studi classici, 77, Storia E Letteratura. Raccolta di Studi e Testi, Roma, 1984, s. 379.

[217] Howard Jones, *Epicurean Tradition*, Londra, Routledge, 2013, s. 76.

[218] Cic. *Fam.* 15.19.1-3.

acımasız yönetime karşı herkesin nefret besleyeceğini, buna karşın adalet ile hoşgörünün herkesin sevgisini kazandıracağını söyler. Dahası bir ideal olarak erdemin kendinde arzulanası olduğunu ve haz ile dinginliğin erdemle birlikte var olabileceğini savunur. Bu noktada, Epicurus'un bildirdiği, erdemli ve adaletli yaşamayanın haz yaşamı da süremeyeceği yönündeki temel ilkeyi hatırlatan Cassius'un Caesar'a ve onun erdemsiz, adaletsiz bulduğu yönetimine aynı saikle karşı çıktığı düşünülebilir.[219] Ayrıca Caesar'a karşı çıkan diğer Epicurusçu Romalıların da aynı saikle hareket ettiği varsayılabilir, örneğin Cicero'nun *De Finibus*'unda Epicurusçu felsefenin savunucusu olan L. Manlius Torquatus İÖ 46 yılında Afrika'da Caesar'a karşı Pompeius'un yanında savaşırken ölmüştü. Keza onun akrabası olup Atina'daki sürgünü sırasında ölen Aulus Torquatus da Epicurusçu olmuş olabilir. Epicurusçu Siro'nun dostu olup Caesar'ın düşmanı olan Trebianus ve L. Papirius Paetus da Epicurus'un takipçisiydi. Cicero'nun anlatımından Epicurusçu olduğu anlaşılan M. Fadius Gallus İÖ 45 yılında Caesar'ın düşmanı olan Cato'ya övgü metni yazmıştı.[220] Muhtemelen İÖ 46 yılında Afrika'da Cato'yla birlikte Caesar'a karşı savaşan Statilius da Epicurusçuydu.[221] Ancak Momigliano gibi, Sedley'in de bildirdiği şekilde, Caesar'ın taraftarı olan, Epicurusçu felsefeyi benimsemiş Romalı siyasetçiler de vardı.[222] Örneğin yukarıda ele aldığımız Epicurusçu Philodemus'un dostu ve koruyucusu olan Piso aynı zamanda Caesar'ın eşinin babası olmakla birlikte onun destekçisi olmalıydı. Keza Caesar'ın ko-

---

[219] Epicur. *Sent.* 5. Bununla birlikte Plutarchus'un bahsettiği üzere (*Brut.* 9.2) Cassius, Epicurusçuluğundan bağımsız olarak, küçük yaştan itibaren tiranlara karşı nefret dolu olmuştur, dolayısıyla onun Caesar karşıtlığında sonraki dönemine özgü felsefî kabuller kadar karakterinin de etkisi olabilir.

[220] Cic. *Fam.* 6.1-4; 11; 9.16; 18; 25-26; 7.24-26; 9.25.

[221] Bu veriler için bkz. Momigliano, *age*, s. 379-380.

[222] Momigliano, *ae*, s. 380; David Sedley, "Epicureanism in the Roman Republic", *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Ed. J. Warren, Cambridge, CUP, 2009, s. 43.

mutanı olan Pansa, Cicero'nun *De Fato*'da kendisiyle tartıştığı Hirtius ve muhtemelen Dolabella da Epicurusçuydu. İÖ 53 yılında Caesar'ın ordugâhında Epicurusçu olan hukukçu C. Trebatius Testa Dictator olduğu sırada Caesar'ın hâlâ dostuydu.[223]

Sedley Romalı Epicurusçuların bir kısmının Caesar'a karşı bir kısmının da onun yanında olmasını Epicurusçu felsefenin belli bir siyasî görüşü olmamasına, haz yaşamını mümkün kılan her siyasî hareketi destekleyebilen yaklaşımına ve dolayısıyla siyasî arenadaki Romalıların da felsefî tercihlerini yaparken kişisel ve siyasî menfaatlerinden vazgeçmemelerine bağlar.[224]

Stoacılar

Stoacılık Roma'da cumhuriyetin son yüzyılında siyasî çevrelerde etkili olan son felsefe ekolüdür. Ancak bu dönemde Roma'yla irtibat halinde olan sadece bir Yunan kökenli Stoacı filozof vardır, o da daha önce Scipio Aemilianus'la ilişkisini incelediğimiz Panaetius'un öğrencisi olan Apamealı Posidonius'tur. Onun dışındaki Stoacı örneklerin hepsi, doğrudan Posidonius'la irtibat halinde olmayan, bununla birlikte Roma'daki kültür ve siyaset ortamında adı geçen Romalı soylulardır ve içlerinden Marcus Porcius Cato özellikle de Stoa felsefesinin ilkelerinden izler taşıyan yaşam deneyimiyle öne çıkar.

Posidonius

Cicero'nun doğduğu ülkeyi terk ettikten sonra bir daha oraya geri dönmeyen filozoflar içinde saydığı Posidonius[225] birçok yer gezmiş ve gittiği yerlerde felsefe ve doğa araştırmalarını sürdürmüştü. Örneğin Gadeira'daki Herakleion'da yaz gündönümüne denk düşen dolunayı, yıldızları, günbatımlarını ve

[223] Cic. *Pis.* 68; *Fam.* 15.19; 7.12; 33; *Att.* 12.2; Suet. *Caes.* 78. Bu aktarımlar için bkz. Momigliano, *age*, s. 380.

[224] Sedley (2), *age*, s. 43.

[225] Cic. *Tusc.* 5.107. Karş. Str. 14.2.13; Ath. 6.252e.

deniz dalgalarındaki değişimleri incelemiştir. Yine Hispania, Gallia Transalpina ve Turdetania gibi yerleri de gezen Posidonius Hispania'dan İtalya'ya geçmiş, burada da gözlemlerini sürdürmüştür. Bununla birlikte geldiği Rhodos'ta siyasî ve diplomatik görevler üstlenmiş, hatta İÖ 87-86'da Roma'ya elçi olarak gelmiştir.[226]

Yine Rhodos'ta Stoa çizgisindeki bir felsefe okulu kuran Posidonius derslerinde önemli Romalıları ağırlamıştır. Bunların içinde en önemlisi Cicero'dur. Cicero Rhodos'ta Molon'un oğlu olan Apollonius'la retorik, Posidonius'la felsefe çalışmıştır.[227] Gençlik dönemindeki bu dersler Cicero'nun felsefeye olan ilgisini arttırmakla kalmamış, aynı zamanda Posidonius'la yakın arkadaş olmasını sağlamıştır. Cicero birçok eserinde aralarındaki yakınlığı vurguladığı Posidonius'un adını yaşarken gördüğü ve dostluk kurduğu en bilgili filozoflar olan Diodotus, Philo ve Antiochus'la birlikte anar ve onu evinde ağırladığından söz eder.[228] Yine Cicero'nun aktarımından anlaşıldığı kadarıyla Rhodos'taki Posidonius'la güncel siyasî konular üzerine mektuplaşmış (İÖ 60) ve görüş alışverişinde bulunmuştur.[229]

Posidonius'u Rhodos'tayken ziyaret eden Romalılardan biri de komutan Gnaeus Pompeius'tur. Meşhur bir anlatıya göre Pompeius İÖ 66'da Mithridates savaşından dönerken Posidonius'la tanışmak için evine gitmiş ve kapısının önündeyken yardımcılarını içerideki kişinin saygınlığından ötürü kapıyı her zamanki gibi değil, saygılı bir şekilde çalmaları yönünde uyarmıştır.[230] Cicero bu ziyaretle ilgili başka bir detaya odaklanır. Pompeius Posidonius'un derslerine de katılmak istemiş ama onun ağır ve sancılı bir hastalık geçirdiğini gör-

[226] Str. 3.5.9; 3.1.5; 2.5.14; 3.5.8; 13.167; 3.3.4; 3.29; 7.5.8; Plu. *Mar.* 45.7.

[227] Plu. *Cic.* 4.5.

[228] Cic. *Fin.* 1.6; *N.D.* 1.6; 2.88; Tusc. 2.61. Cicero'nun Posidonius'a yönelik yüceltici ifadeleri için bkz. Cic. *Tusc.* 2.61; *Fin.* 1.6.; *Hor.* 18.

[229] Cic. *Att.* 2.1.2.

[230] Plin. *Nat.* 7.112; Sol. *Col.* 1.121.

müş ve bu halde ders veremeyeceğini düşünerek üzülmüştür, ancak Posidonius fiziksel bir acının ayağına kadar gelen böyle önemli bir kişinin dersini dinlemesine engel olamayacağını söyleyerek ona hasta yatağında felsefe dersi vermiştir. Bu ders sırasında bir yandan acıyla boğuşan Posidonius ahlâken iyi olmayan hiçbir şeyin iyi olmadığını, bununla birlikte çektiği de dahil olmak üzere hiçbir acının kötü olmadığını anlatır.

Gerek yukarıdaki aktarımlardan, gerekse sonraki dönemde yaşamış olan filozof ve yazarların eserlerindeki aktarımlardan anlaşıldığı üzere tarihten coğrafyaya, doğa araştırmalarından etiğe birçok konuda eser kaleme almış olan Posidonius Roma'daki siyaset gündemiyle de yakından ilgilenmiştir. Örneğin Romalıların soy kökenlerine özel bir ilgisi olan[231] Posidonius'un, Marcus Iunius Brutus'un annesi olan Servilia'nın aile kökenlerini İÖ 440'da tiranlaşan Spurius Maelius'u öldüren Servilius Ahala'ya kadar götürmesine karşılık Caesar'ı öldürenler arasında olduğu için Brutus'tan nefret edenler de bu ailenin soyunun Roma'dan sürülen Tarquinius hanedanına dayandığını iddia etmiştir. Bu siyasî tartışmaya dahil olan Posidonius hanedanı kovanlar arasındaki efsanevi Brutus'un kayıp olan üçüncü oğlundan bahsederek Servilia'nın ailesinin bu oğuldan geldiğini iddia etmiş ve bu aileye mensup olan başka ünlü kişilerin fiziksel görünüşlerini efsanevi Brutus'un heykeliyle kıyaslamıştır.[232]

Yukarıdaki gibi Plutarchus kaynaklı olan başka bir aktarıma göre[233] Posidonius İÖ 212'de Syracusae'daki Epipolae'yı ele geçiren Romalı komutan Marcus Claudius Marcellus'un Yunanlara adil davrandığını düşünür. Buna göre Romalıların savaşta ne kadar vahşi ve korkutucu olduğunu bilen Yunan-

[231] Cic. *Tusc.* 2.61; Vitr. 8.3.26; Sen. *Nat.* 4.3.2; *Ep.* 90.20; 33.3-4; 108.36-38; Plin. *Nat.* 7.112; Ath. 4.151e; 6.233d; 6.272f; D.L. 69.13. Bkz. Baronowski, *age*, s. 59; 196.

[232] Plu. *Brut.* 1.

[233] Plutarchus'un anlatımında aktaran olarak Posidonius'un adı geçmez, ancak temel kaynağın o olduğu düşünülür. Bu konuyla ilgili olarak bkz. Posidonius, F257, Kidd.

lar ilk defa Marcellus'un şahsında Romalıların aynı zamanda nasıl adil olduğunu da görmüştür.[234] Bununla birlikte başka bir yerde Romalıların savaşçı karakterlerine binaen başka bir komutan olan Fabius Maximus'a Kalkan, Marcellus'a ise Kılıç[235] dediğini söylemiş ve ikisinin birbirine zıt olup birbirini tamamlayan bu savaşçı karakterlerinin Roma'nın esenliğine katkı sağladığını belirtmiştir.[236] Yine başka aktarımlardan Posidonius'un eski Romalıların genel karakterine özel ilgi duyduğu anlaşılmaktadır. Ona göre eski Romalılar çiftçiliğe dayanan zor ve gösterişsiz bir hayat yaşamakla birlikte tanrılara bağlıdır ve adalet duygusuyla hareket eder.[237]

Posidonius sadece eski Romalıların adalet anlayışıyla değil, aynı zamanda yaşadığı dönemde Roma devletinin bölgesel hakimiyetinin meşruiyeti ve bu hakimiyete bağlı olarak Roma devletinin tabilerine davranışındaki değişimle de ilgilenmiştir. Momigliano Posidonius'un Romalılara olan ilgisinin tartışmalı olduğunu düşünmüştür. Bu ilgi yaşadığı dönemde gelişmekte olan Latin edebiyatının önemli kişilerini kapsamaz, örneğin Polybius Ennius, Terentius ve Plautus gibi edebiyatçıları görmez, Accius, Lucilius ve Varro'dan söz etmez ya da öğrencisi Cicero'nun potansiyelinden habersiz gibidir. Posidonius Roma'nın önde gelen siyasetçilerinin aynı zamanda entelektüel olduğundan, Yunan kültürünü sevip Yunanca konuştuğundan haberdardır ama Yunan liderler Latinceyi anlayabilmek için tercüman tutarken Romalıların onlara böyle bir üstünlüğünün olduğunu vurgulama gereğini hissetmez, bu yabancı dili bilmenin Romalılara siyasî bir güç katmasını önemsemez. Romalıların başarısının anahtarı olarak onların eski erdemle-

---

[234] Plu. *Marc.* 20.1. Anlatının tamamı içinse bkz. 20.1-11.

[235] Buradaki yaklaşıma uygun olarak Posidonius'un Marcellus'un adının "Mars'ın oğlu" anlamına geldiğiyle ilgili yorumu için bkz. Plu. *Marc.* 1.1. Posidonius'un diğer Romalı adlarıyla ilgili yorumları için bkz. Plu. *Mar.* 1.1-5.

[236] Plu. *Marc.* 9.7; 19.4.

[237] Ath. 6.274a-275a.

ri ile alışkanlıklarına yoğunlaşır.[238] Ayrıca bir eserinde Roma tarihini Polybius'un tarih eserinin sonlandığı İÖ 146-5 yılı olaylarından başlayıp İÖ 86-5 yılı olaylarına kadar anlatan Posidonius burada Roma'nın hakimiyetini ve diğer küçük devlet ve halkların ona tabi olmasını doğanın bir gereği olarak yorumlar. Baronowski'ye göre burada güçlü olanın payına yönetmenin, güçsüz olanın payına ise yönetilmenin düştüğü ve bu paylaşımın her iki tarafın da lehine olduğu bir durum söz konusudur, başka deyişle Roma'nın bölgesel hakimiyeti ebeveynin çocuklarını kollaması gibi tabilerinin de yararınadır.[239] Posidonius bu yaklaşımını bir Altın Çağ anlatımıyla temellendirmek ister. Ona göre insanlığın Altın Çağ'ında erdemli yöneticiler tabilerini onların yararına uygun olarak güç ve baskı değil, ikna ve eğitim yoluyla yönetiyor, otoritesini göstermeyi kraliyetin bir eylemi değil, bir sorumluluk olarak görüyordu, dolayısıyla kimse onlara karşı gelmiyor ve yanlış bir davranış içinde olmuyordu.[240] Efsanevi bir dönemden tarihsel bir döneme geçildiğinde de aynı durum geçerli olmalıydı, nitekim Posidonius'a göre, tarih boyunca birçok soy ve kavim zihinsel yetersizliğinden ötürü kendisini yönetmekten acizdi, bu yüzden ihtiyaçlarını karşılasınlar diye zihinsel açıdan daha yetkin olan soyların hakimiyetini gönüllü olarak kabul etmişlerdi. Örneğin Mariandynoi kavmi Heracleotes kavminin yönetimini kabul etmiş ve ihtiyaçlarının karşılanması koşuluyla sadece Heracleot topraklarında olmak üzere onlara hizmet etmeyi vadetmişti.[241] Keza Crimea'daki Chersonesus kenti de, evvelce bağımsız olmasına rağmen kendisini Scythialılara karşı koruması için 6. Mithridates'in yönetimine sığınmıştı. Posidonius yaşadığı döneme kadar Chersonesus'un Boğaz'ın yöneticileri-

[238] Bkz. A. Momigliano, *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*, Cambridge, CUP, 1990, s. 38.

[239] Baronowski, *age*, s. 55-56; 194-195.

[240] Posidonius, F284.5, Kidd (Sen. *Ep.* 90.5-13; 20-25; 30-32); Baronowski, *age*, s. 56.

[241] Ath. 6.263c-d.

ne tabi olmayı sürdürdüğünden bahseder, ona göre kent ihtiyaçlarını karşılayan, başka deyişle sorumluluklarını yerine getiren yöneticilerine her daim sadık kalmıştır.[242]

Ancak Posidonius Roma devletinin özellikle de İÖ 146'da Kartaca'yı yenerek bölgenin tek hakimi olmasından sonra yukarıda anlatılan sorumluluğunu yerine getirmekte yeterince dikkatli olmadığını düşünmüştür. Günümüze ulaşan metinler göz önünde tutulduğunda Roma'daki ahlâki çöküntüyü Kartaca'nın yıkılışıyla ilişkilendiren ilk kişi Posidonius'tur.[243] Gruen, Polybius'un Roma devletinin geleceğine dair hissettiği olumsuz durumun Posidonius tarafından açıkça görüldüğünü söyler, buna göre Roma periferiyle birlikte artık bilgelerin yönettiği huzurlu bir yer olma özelliğini kaybetmiştir.[244] Bu Carneades'in durumunda olduğu gibi, Roma'nın hakimiyetine dönük açık bir eleştiridir. Posidonius'a göre Romalıların Scipio Aemilianus'un dönemine kadar sergilediği ölçülü karakter bozulmuştur. Bu çerçevede Scipio Aemilianus ona yukarıda bahsettiğimiz zorlu yaşam koşullarıyla her konuda ölçülü ve en iyi olan eski Romalıların devamı olarak görünür ve doğu Akdeniz seferinde yanında sadece beş köle taşıyacak kadar gösterişten uzak olmasını da örnek gösterir.[245]

Yine Posidonius Sicilia'da başgösteren isyanı da Romalı ahlâkının bozulmasına bağlar. Bu bağlamda Sicilialı zengin bir toprak sahibi olan Damophilus'un ve çoğunluğu *Equites* sınıfına mensup olan diğer toprak sahiplerinin zor işler üstlenen kölelerine dönük gaddar ve açgözlü eylemlerinin ve Roma valilerinin onları kollamasının İÖ 139-132 yılları arasında süren Sicilia'daki birinci köle savaşını nasıl tetiklediğini anlatır.[246] Diodorus iç savaş sırasında kölelerin ken-

[242] Str. 7.4.3. Bkz. Baronowski, *age*, s. 56.

[243] D. J. Kapust, *Republicanism, Rhetoric and Roman Political Thought: Sallust, Livy and Tacitus*, Cambridge, CUP, 2011, s. 38.

[244] Plb. 6.57.5. Bkz. Gruen (3), *age*, s. 352; A. A. Long - D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers, 1*, CUP, 1987, s. 434; Kapust, *age*, s. 38.

[245] Ath. 6.273a-b. Bkz. Baronowski, *age*, s. 56.

[246] D.S. 34.2.4. Athenaeus (12.542b) Posidonius'un ağzından

dilerine iyi davranan sahiplerinin yaşamını bağışladığını ve kölelerine karşı zalim bir efendi olan Damophilus'un kızının sadece eziyet çeken kölelere şefkatle yaklaşıp onların acılarını dindirmeye çalıştığı için kölelerden iyi bir muamele gördüğünü anlatır.[247] Posidonius'a göre yoksullar da kölelere efendilerine karşı yürüttüğü savaşta destek çıkmıştır, dolayısıyla Roma'nın yüzleşmesi gereken sorun sadece köleler ile efendileri değil, toplumun bütün sınıflarını etkileyebilecek ölçüde büyüktür. Ona göre köle savaşları ile iç savaşlar arasında bir fark yoktur.[248]

Posidonius ikinci köle savaşını da benzer bir nedene dayandırır, buna göre Sicilia valisi olan Publius Licinius Nerva İÖ 104'te müttefik bir devletin vatandaşlarının bir Roma eyaletinde köle olarak tutulamayacağı yönündeki Senatus kararını uygulayarak 800'den fazla köleyi serbest bırakmak isteyince yörede oturan soylu Romalıların büyük bir bölümü valiye gerek baskı yaparak gerekse onu rüşvetle ayartarak bu kararın yürürlüğe girmesine engel olmuş ve bu durumdan rahatsız olan köleler bir kez daha isyan etmiştir.[249]

Posidonius bu kötü soylu ve devlet adamı örneklerinin genel olarak Roma devletine verdiği zararın büyük olduğunu düşünür. Bu düşünce Yaşlı Cato ile Scipio Nasica arasında ortaya çıkan Kartaca'nın Roma tarafından kesin bir şekilde yıkılmasının gerekip gerekmediğiyle ilgili tartışmada da tarihsel bir öngörü olarak karşımıza çıkar. Şöyle ki, Scipio Nasica'ya göre Senatus Kartaca'nın yıkılması kararını verirse, Romalıların tabileri üzerindeki ölçülü yönetim anlayışı son bulacak, bu durum Roma devletine karşı nefrete ve isyanlara neden olacaktır.[250] Temel gerekçesi ise dışarıda böyle bir yıkıma ne-

---

Damophilus'un karakterini anlatır, ancak köle isyanıyla ilgili anlatı Posidonius'u kaynak olarak kullanan (Baronowski, *age*, s. 196) D.S. 34/35.2.10-15; 34-40'ta bulunur. Bkz. Baronowski, *age*, s. 56-57.

247 D.S. 34.39.

248 Momigliano (2), *age*, s. 34.

249 D.S. 36.3. Bkz. Baronowski, *age*, s. 57.

250 Karş. Momigliano (2), *age*, s. 35.

den olan bir süper gücün içerideki (Romalılar arasındaki) hakimiyetini koruyamayacak ve buna bağlı olarak dışarıdaki halkları yönetme kabiliyetini de yitirecek olmasıdır. Roma'nın bu kabiliyetini yitirmesinin bir nedeni de, kimilerine göre,[251] toplumdaki korkunun yitimidir. Buna göre dışarıdaki güçlü bir düşmandan duyulan korku içerideki toplumu ona karşı tetikte ve birlik halinde tutar, dolayısıyla bu düşmanın ortadan kalkmasıyla birlikte toplumdaki birliktelik de ahlâki çöküntüyle birlikte bozulur. Bu düşüncenin temellerini Yunan'da bulmak mümkündür. Thucydides Corcyrea krizini anlatırken burada olduğu gibi korku unsurundan bahsetmiştir: Atina donanması yaklaşıp da Peloponnessus güçleri ayrılınca Corcyrealı demokratlar düşmanlarını demokrasiye darbe yapacakları suçlamasıyla öldürmeye başlamıştır, oysa aralarında sadece kişisel husumet bulunmaktadır ve öldürdükleri bu kişilere borçları vardır. Burada asıl sorun oligarşik unsurların güç kaybetmiş olması ve aradaki dengenin demokrat unsurlar lehine bozulmasıdır. Burada da görüldüğü üzere toplumdaki düşmana dönük korkunun önemli bir siyasî işlevi vardır, barış ve refah dönemlerinde kentler ve bireyler en yüksek yaşam standardının peşine düşerken, korkunun egemen olduğu savaş dönemlerinde insanlar günlük ihtiyaçlarını bile kolayca karşılayamayacakları bir duruma düşüp iktidarın dilediği gibi yönlendirmesine maruz kalır.[252] O halde dış düşmana dönük korku ahlâki olduğu kadar siyasî bir ihtiyaçtır, bu düşünce Posidonius'tan sonra da savunulmuştur. Nitekim muhtemelen Thucydides kadar Posidonius'tan da etkilenmiş olan Sallustius Scipio Nasica'nın Kartaca'nın affedilmesiyle ilgili teklifini devletin bu yönlendirme kabiliyetini yitirmesini istememesine bağlar[253] ve Iugurtha savaşıyla ilgili olarak aynı hususa dikkat çeker:

---

[251] Kapust, *age*, s. 39-40.

[252] Thuc. 3.81-82. Karş. Kapust, *age*, s. 40.

[253] Sal. *Cat.* 10.1-2.

Kartaca'nın yıkılmasından önce Roma halkı ve Senatus devleti barış içinde ve ılımlı bir politikayla yönetiyordu. Vatandaşlar arasında ne şan ne de iktidar uğruna bir çatışma çıkıyordu, düşman korkusu devletin iyi âdetlerini koruyordu. Ancak halkın zihni bu korkudan arınınca, doğal olarak ahlâksızlık ve açgözlülük başgösterdi, zenginlik kusurları büyüttü. Dolayısıyla Romalılar sıkıntılı dönemde uzunca bir süre özlemini çektikleri huzura kavuşunca bu huzur kendisinin eski sıkıntıdan daha acı ve yakıcı olduğunu kanıtladı. Zira soylular konumlarını, halk da özgürlüklerini suiistimal etmeye başladı, herkes kendisi için çaldı çırptı, yağmaladı. Böylece toplum iki parçaya, devlet de onların arasında parçalara bölündü.[254]

Aynı düşünceyi Velleius Paterculus da savunur:

Roma Kartaca korkusundan kurtulunca ve bu rakibi iktidar yarışında önünden çekilince, erdemin yolundan çıkıldı, kusurların yoluna girildi, yavaş yavaş da değil, birden. Eski anlayış bırakıldı, yenisine geçildi. Devlet uyanıklıktan uykuya, silahlardan hazlara, iş görme halinden dinlenmeye geçti.[255]

Plutarchus'un da dile getirdiği bu düşünceye göre Karta-

[254] Sal. *Iug.* 41.2-5: "Nam ante Carthaginem deletam populus et senatus Romanus placide modesteque inter se rem publicam tractabant, neque gloriae neque dominationis certamen inter civis erat: metus hostilis in bonis artibus civitatem retinebat. Sed ubi illa formido mentibus decessit, scilicet ea, quae res secundae amant, lascivia atque superbia incessere. Ita quod in adversis rebus optaverant otium, postquam adepti sunt, asperius acerbiusque fuit. Namque coepere nobilitas dignitatem, populus libertatem in libidinem vertere, sibi quisque ducere trahere rapere. Ita omnia in duas partis abstracta sunt, res publica, quae media fuerat, dilacerata."

[255] Vell. 2.1.1-2: "quippe remoto Carthaginis metu sublataque imperii aemula non gradu, sed praecipiti cursu a virtute descitum, ad vitia transcursum; vetus disciplina deserta, nova inducta; in somnum a vigiliis, ab armis ad voluptates, a negotiis in otium conversa civitas."

ca ne Roma'yı ele geçirebilecek kadar güçlü, ne de küçümsenecek kadar zayıf bırakılmalıydı.[256] Ancak gerçekte olan bu değildir. Posidonius'u kaynak edinen Diodorus Siculus'a göre Scipio Nasica'nın öngörüleri tümüyle gerçekleşmiş,[257] Kartaca korkusunun yitimi sadece Roma'nın bölgenin tek hakimi olmasını sağlamamış, aynı zamanda ironik bir şekilde farklı halklar üzerindeki yönetici gücünü de yitirme tehlikesini doğurmuştur.

Ancak Posidonius'u kaynak olarak kullanan Diodorus Roma devlet yönetimindeki olumlu örneklerden de söz eder. Örneğin Roma'nın Asia'da da benzer sorunlar yaşadığını anlatırken dürüst karakterli olan Quintus Mucius Scaevola ile onun elçisi olan Publius Rutilius Rufus'un (İÖ 98-97) yöre halkının Roma devletine nefret duymasına neden olan önceki suistimalleri ortadan kaldırdığını, resmi harcamalarla ilgili kesin kurallar belirlediğini ve vergi toplayıcılarının haksız kazançlarına son verdiğini söyler.[258] Keza benzer bir yerel iyileştirmeyi, Sicilia'da Lucius Sempronius Asellio da (İÖ 96) yapmış, adanın refahını artırırken adil bir yönetim sergilemiş, güçsüzü korumuş, özelde ve kamuda yapılan yanlışları düzeltmiştir.[259] Bunlar Posidonius'un Roma devletinin geleceği konusunda karamsar olmadığını, bölgedeki hakimiyetiyle ilgili dikkat çektiği olumsuz örneklerin yanı sıra Roma yönetiminin meşruiyetini savunmaya devam ettiğini gösteren örneklerdir.[260] Nitekim yukarıda bahsettiğimiz (1) İÖ 130'larda Sicilia, Roma, Attica, Delos ve Pergamum'da başgösteren köle isyanlarını lanetler, (2) Marius'un Roma'yı korumak için Cimbri ve diğer müttefiklere düzenlediği seferleri meşru görür, (3) Roma ile Pontus arasındaki çatışmadan Mithridates'in sorumlu olduğunu belirtir ve Atinalıları Roma'ya karşı Mithridates'i

[256] Plu. *Cat. Ma.* 27.2.
[257] D.S. 34/35.33.3-6.
[258] D.S. 37.4-6. Bkz. Baronowski, *age*, s. 57.
[259] D.S. 37.8. Bkz. Baronowski, *age*, s. 57-58.
[260] Baronowski, *ae*, s. 59; 196.

desteklemeye ikna eden Athenion'u eleştirir.[261] Bütün bunlar Posidonius'un Roma'nın bölgedeki hakimiyetini tabilerine insancıl ve hakkaniyetli muamele etmesi koşuluyla meşru gördüğünün kanıtıdır. Belki de Momigliano'nun analizinde de geçtiği üzere, Posidonius'un tarihsel olayları Roma devletinin geleceğine dair karamsar bir tablo sunan Polybius'un eserinin bittiği yerden itibaren ele almasının nedenini de burada aramak gerekir. Nitekim Yunanistan'a köleliği getiren Chios yerlilerinin zamanla köleleşerek cezalarını çektiğinden bahsetmişti. Posidonius maden işçilerinin köleliği andıran yaşam tarzını karamsarlık içinde anlatmış ve onlara karşı anlayışlı bir dil kullanmıştı, ancak yukarıda da söylediğimiz gibi kölelerin isyan etmelerine de sempatiyle bakmamıştı. Temelde odaklandığı konu, genel olarak bir devletin ama özelde Roma devletinin bu tür köle isyanlarını nasıl engelleyebileceğiydi.[262] Bununla birlikte Baronowski daha genel bir değerlendirmeyle Posidonius'un Roma ile Kartaca'nın bölgedeki hakimiyet mücadelesini de doğal karşılayıp emperyalist yayılmacılığı meşru gördüğünü ekler.[263]

Scaevola ve Diğerleri

Bu dönemde öne çıkan Romalı Stoacıların en eskilerinden biri Q. Mucius Scaevola'dır. İÖ 82'de öldüğü bilinen Scaevola Augur unvanıyla tanınan aynı isimli amcası gibi kamu hukuku üzerine çalışmıştı.[264] Aynı zamanda İÖ 95 yılında Consul olan Scaevola halkın diniyle ilgili Stoacı bir anlayışla üç farklı tanrısallık kategorisi belirlemişti. Buna göre bu kategorilerin ilkinde şairlerin değersiz betimlemeleriyle övülen tanrılar, ikincisinde forumdan ziyade okullara uygun olup filozofların ele aldığı tanrılar, üçüncüsünde ise kendileri için yapılan tö-

[261] (1) D.S. 34/35.2; (2) 34/35.8-11; Str. 7.2.1-2 ve (3) Str. 7.4.3; Ath. 5.211d-215b. Bkz. Baronowski, *age*, s. 59.

[262] Bu yaklaşım için bkz. Momigliano (2), *age*, s. 34.

[263] Baronowski, *age*, s. 60.

[264] Arnold, *age*, s. 384.

renlerin yönetiminin resmi devlet görevlilerine bırakıldığı tanrılar bulunur. Arnold'a göre kendisi de bu değerlendirmeye uygun olarak resmi devlet dininin baş sorumlusu olmuş ve Pontifex adıyla anılmıştır.[265] Daha sonra Asia'da Quaestor olan Scaevola burada halefi olan P. Rutilius Rufus'un halktan alınan haksız haraçlarla ilgili yeni ve adil düzenlemesine destek verdi. Roma'da ve birçok vilayette adil karakterinden ötürü halk tarafından saygıyla anılan Scaevola eski haraçların ödendiği equites sınıfının tepkisini çekmiş, İÖ 92'de bu sınıf tarafından dava edilen Rutilius'un aksine kendisini kısmen belagatini gösterdiği Stoacı bir sadelikle savunmuştur.[266]

Scaevola gibi hukukçu kimliğiyle bilinen L. Lucilius Balbus da Stoacıydı. Hitabet üzerine çalışırken Stoacı ilkeleri benimsemiş, bu sayede konuşması açık ve anlaşılır olmuştu.[267] Arnold Balbus ve Scaevola'yla birlikte Cicero'nun yakın dostu olan S. Sulpicius Rufus ve İÖ 66 yılı Praetor'u olan C. Aquilius Gallus'un adını bu dönemde Stoacı olan ya da Stoacılığa meyleden Romalı hukukçular olarak anar.[268] Ancak yukarıda da gördüğümüz gibi Scaevola hariç bu kişilerin hukuki görüşlerinin Stoacılıktan ne kadar etkilendiği belirsizdir.

Cato

Bu dönemde yaşamış olup soylular arasında her daim en fazla saygı görmüş ailelerden birine mensup olan Marcus Porcius Cato[269] belagati, cesaret ve vatanseverlikle örülü karakteri ve eylemleriyle sonraki imparatorluk döneminde bile, örneğin

[265] August. *C.D.* 4.27; 6.5-6; Ath. 6.274e. Bkz. Arnold, *age*, s. 384.

[266] Cic. *Att.* 5.17.5. Bkz. Arnold, *age*, s. 384.

[267] Cic. *Brut.* 42.154; 40.150; *De Orat.* 3.21.78.

[268] Arnold, *age*, s. 385.

[269] Dedesinin babası olup aynı adı taşıyan Marcus Porcius Cato'dan (İÖ 234-149) ayırmak için kendisine Genç Cato (Cato Minor), Uticalı Cato ya da Marcus Cato, dedesinin babasına ise Yaşlı Cato (Cato Senex), Bilge Cato (Cato Sapiens) ya da Censor Cato denir. Burada sadece genç olandan bahsedeceğimiz için ayrı bir sıfata gerek duymadan sadece Cato ismini kullanacağız.

aşağıda da göreceğimiz üzere Seneca'nın felsefe metinlerinde ve Lucanus'un Caesar ile Pompeius arasındaki iç savaşı anlatan *Pharsalia* şiirinde, sadece gerçek bir Romalı olarak değil, aynı zamanda Roma'daki Stoacıların en önemli örneği olarak tasvir edilmiş ve övülmüştür. Bununla birlikte kimileyin bir bilgeye yakışmayacak şekilde siyasî mücadelenin tam ortasında olmak suretiyle kendisine zarar verdiği için de eleştirilmiştir. En nihayetinde Cato'nun çocukluğundan ölümüne kadar yaşamıyla ilgili anlatılan her detay onun birbirinden ayrılamaz olan Romalı ve Stoacı karakterinin birer vesikası gibidir.

Plutarchus'a göre Cato çocukluğunda bile geri adım atmayan, ağırbaşlı ve kararlı bir karakter örneği sergilemiştir. Azimle amacına ulaşmak isteyen, kendisine dalkavukluk edenlere taviz vermeyen, kendisini korkutmaya çalışanlara karşı bilhassa buyurgan bir tavırla yaklaşan, güldürülmesi zor ve öfkelendiğinde amansız biri olmuştur. Öğretmenine karşı itaatkâr olsa da öğretilen her şeyin nedenini ve gerekçesini sormaktan geri durmamıştır, bu da onun kolay ikna olmayan biri olduğunu gösterir. Nitekim Plutarchus'un anlattığı bir olay da bunu teyit eder. Buna göre, Cato, kendisini evlat edinen Marcus Livius Drusus'un evinde Roma'nın İtalyalı müttefiki olan Marsi kavminin liderinin, yani Poppaedius Silo'nun Drusus'a kendisini Roma vatandaşı yapması için yalvarmasını istediğinde gülümseyen kardeşinin aksine istifini hiç bozmamış, hatta Silo tarafından pencereden aşağı sarkıtılsa da ne korku duymuş ne de kendisinden isteneni yapmıştır.[270]

Genç yaşta Kinik felsefeyi ve Tyreli Antipater'den Stoacılığı öğrenen Cato'nun içinde her erdemi bünyesinde toplamaya dönük güçlü bir istek doğmuştur. Plutarchus'a göre tüm erdemler içinde Cato'yu asıl cezbeden merhamet ve lütfa yer bırakmayan katı adalet olmuşsa da[271] yaşamıyla ilgili bildiğimiz olaylar göstermektedir ki, Cato Caesar'ın başkalarına

[270] Plu. *Cat. Mi.* 1.2; 2.1-3. Çocukluk dönemine ait diğer aktarımlar için bkz. Plu. *Cat. Mi.* 2.5-3.6.

[271] Plu. *Cat. Mi.* 4.1; 5.3.

sunduğu lütuflar ve hediyelerle edindiği büyük şöhrete "yaşamındaki temizliğiyle (ya da doğruluyla)"[272] kavuşmuş ve buna bağlı olarak birçok erdemli tavır örneği sergilemiştir. Örneğin kendisine kalan mirasları paylaşacak, ihtiyacı olan arkadaşlarının kullanımına bırakacak kadar paylaşımcı ve cömert, savaş meydanında gösterdiği cesarete karşılık kendisine sunulan ödül ve onurları, onlara layık hiçbir şey yapmadığını söyleyerek reddedecek (bu yüzden tuhaf bir varlık olduğu düşünülecek) kadar mütevazı, askeri Tribunus'luğa aday olduğunda resmî göreve aday olanlara Nomenclator'ların eşlik etmeyeceği yönündeki yasaya diğer adaylar içinde tek başına uyacak kadar yasalara saygılı biri olmuştur.[273] Komutanlık ettiği lejyondaki askerleri korkuyla değil, akılla yönetiyor, onları her konuda eğitmeye çalışıyordu, dahası askerlerine bir komutan gibi değil, bir asker gibi eşlik ediyor, hangi görevi verirse kendisi de katılıyordu. Plutarchus Cato'nun ordudaki bu yönetim tarzı sayesinde askerleri tarafından sevilip sayıldığını, örnek alındığını ve Cato lejyonun başından ayrılırken askerlerin ona adeta bir imparatormuş gibi hürmet ve üzüntüyle veda ettiğini söyler.[274]

Burada örneklenen tavırların ortaya koyduğu karakteri Cato'nun siyaset sahnesinde ama özellikle de iç savaş sırasında güçlü düşmanlar kazanmasına, büyük tartışmalar ile büyük mücadelelere girişmesine neden olmuştur. Örneğin Catilina tertibine katılanlara verilecek olan cezalar görüşülürken, Caesar'ın insanca yaklaşılması ve hafif cezalar verilmesi gerektiği yönündeki konuşmasına karşı çıkarak onun halk praetexta'sı altında devleti yıkmaya teşebbüs ettiğini ve çok korktuğu Senatus'u korkutmaya çalıştığını söylemiş, ar-

[272] Sal. *Cat.* 54.2: "integritate vitae."

[273] Plu. *Cat. Mi.* 4.1; 6.4; 8.2. Cicero'nun *Mur.* 35.74'te belirttiğine göre Cato "katı ve Stoacı bir anlayışla" (*austere et Stoice*) insanların Magistratus seçimlerinde hislerine yenik düşmemesi gerektiğini düşünmüş, bir adayın, oyuna talip olduğu kişiyi yemeğe davet etmesini kınanması gereken bir olay olarak görmüştür.

[274] Plu. *Cat. Mi.* 9.4-5; 12.1.

tık yaşamaması ve hatta hiç doğmamış olması gereken vatan hainlerine (Catilina'nın destekçileri ile takipçilerine) acımadığını belirtmiş ama yine de ölümleriyle birlikte devlet büyük tehditlerden kurtulmuş olsa da, her şeye rağmen gözyaşı dökmüştür. Ertesi gün Senator'ları suçlulara ölüm cezasının verilmesi konusunda ikna eden de Cato olmuştur. Keza Caesar ve Metellus, Catilina tertibinin ve Cicero'nun idaresinin neden olduğu ayaklanmaları durdurması için Pompeius'u ordusuyla birlikte kente girmeye çağıran bir yasa teklifi sunduğunda, Cato buna karşı çıkmış, Caesar ve Metellus'un silahlı adamlarıyla Castor ve Pollux tapınağını çevirdiğini görünce tepki göstererek onlara direnmiş, bu noktada saldırıya uğrasa da geri adım atmamıştır. Yine Caesar Hispania'daki Praetor'luğundan dönüşte Consul'lüğe aday olmak, aynı zamanda Roma'da bir zafer alayı düzenlemek istemiştir, ancak yasa bir Magistratus'luğa aday olacak olanların kentte hazır bulunması gerektiğini öngördüğünden birçok Senator'un aksine Cato buna karşı çıkmış, Senator'ların Caesar'ı onurlandırmaya hazır olduğunu görünce Senatus'taki tüm günü aksi yönde konuşarak geçirmiştir. Daha sonra Caesar ile Pompeius arasındaki siyasî yakınlaşmaya şüpheyle bakmış olan Cato buradan doğan soyluların topraklarının halka dağıtılmasını öngören yasa teklifine karşı çıkarak bunun adil olmadığını söylemiştir. Ancak baskı ortamında yasa geçmiş ve tek tek bütün Senator'lar aksi yönde yasa teklifinde bulunacak olanların en ağır şekilde cezalandırılacağı yönünde bir hükmü de barındıran bu toprak dağıtımı yasasını kabul ettiğine dair yemin ederken Cato direnmiş, ancak yakınlarının yalvarması ve Cicero'nun Cato'nun Roma'ya değilse de, Roma'nın Cato'ya ihtiyacı olduğu ve dolayısıyla zorbaların bu yasasına karşı çıkarak kendisine büyük bir zarar vermemesi gerektiği yönündeki telkini üzerine Cato da yemin etmiştir.[275] Daha sonra Caesar neredeyse tüm Campania toprağının ihtiyacı olan

[275] Plu. *Cat. Mi.* 23.1-3; 27-28; 31.2-5; 32.4-6.

yoksullara dağıtılmasını öngören bir yasa teklifinde bulununca Cato dışında buna karşı çıkan olmamış, bunun üzerine Caesar Cato'nun kürsüden alınıp hapse atılmasını buyurmuştur. Ancak Cato bu buyruktan korkmamış, aksine bu yasa aleyhine konuşarak halkı bu yasaya destek vermemesi yönünde uyarmıştır. Neticede Caesar ve yanlıları bahsi geçen popülist vaat ve tekliflerle halkın desteğini kazanmış ve Cato'nun halkı kendi hisarı içinde bir tiran yarattığı yönündeki uyarısına rağmen, Caesar'ın dört lejyondan oluşan ordusuyla Illyria ile tüm Gallia'nın yöneticisi olduğu yönündeki yasa kabul edilmiştir.[276]

Karşıtı olan Clodius'un bile en temiz Romalı olarak gördüğü Cato Roma devletinin Pompeius ve Caesar arasındaki yakınlaşma ve ayrışmalar eliyle yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya olduğunun farkında olsa da, onlara karşı yürüttüğü mücadele kapsamında Praetor'luğa adaylığını koymuş ve bu siyasî rakiplerinin Senator'lara rüşvet vermek de dahil olmak üzere türlü hilelerle kendisini engellemesi karşısında yine de hileye başvurmamış, düşmanlarının ama özellikle de Caesar'ın Roma'daki mevcut rejimi değiştirerek tek adam olma hedefinden vazgeçmeyeceğini her daim aklında tutarak halkı yıkıma karşı uyarmıştır. Caesar ile Pompeius'un kuvvetleri arasındaki iç savaş sırasında taraflar günlük askeri başarılarıyla övünürken, Cato her ne kadar Caesar'a karşı Pompeius'un yanında görünse de ülkesinin düştüğü duruma gözyaşı dökmüş, birçok cesur vatandaşın diğer cesur vatandaşların elinde can vermesine neden olan iktidar hırsını lanetlemiştir.[277] Pompeius'un Pharsalus muharebesinde yenilmesi ve ölmesi üzerine Cato'nun Roma'nın yıkımdan kurtulabileceği yönündeki umudu azalmış ve belki de kendisini bekleyen kaçınılmaz sona hazırlanmaya başlamıştır.

Plutarchus Cato'nun yukarıda anlatılan umutsuzluk için-

[276] Plu. *Cat. Mi.* 33.3.

[277] Plu. *Cat. Mi.* 34.2; 42.3-4; 54.7.

deyken bir akşam yakınlarıyla felsefî bir sohbete giriştiğini ve sadece iyi insanın özgür, kötü insanın ise köle olduğu düşüncesini savunduğunu anlatır, bu anlatıya göre masada oturanlardan biri Cato'ya Peripatetik bir duyuşla karşı çıkmışsa da, Cato düşüncesini hararetli bir şekilde savunmayı sürdürmüştür. Plutarchus o gece masada bulunan herkesin Cato'nun intihar etmeyi kafasına koyduğunu anladığından bahseder. Nitekim anlatının devamında da görülür ki, etrafındakiler kendisine zarar vermesin diye Cato'nun odasındaki kılıcı saklamıştır, bunun üzerine Cato isterse sadece kılıçla değil, nefesini uzun süre tutarak da kendisini öldürebileceğini söylemiştir.[278] Ancak daha yumuşak tonda konuşarak yanında bulunan Demetrius ile Apollonides'e kurtuluşu düşmanın merhametinde aramak kadar kötü bir durum içinde de olsa henüz intihar edip etmeyeceğiyle ilgili karar vermediğini, ancak karar verdiğinde o kararı dostlarının da yardımıyla en iyi şekilde uygulayacağını söyler. Kılıcını getirtir ve keskinliğine bakarak şimdi kendisinin efendisi olduğunu söyler, ancak arada Platon'un ruh üzerine olan eserini (*Phaedo*) okuyarak uyur ve uyandığında intihar eder.[279]

Plutarchus Cato'nun intihar etmemesi durumunda, Caesar tarafından bağışlanabileceğini, ancak bunun onun şanına zarar vereceğini söyler, ayrıca Romalıların Cato'yu düşmanı tarafından ele geçirilmemiş olan özgür biri olarak andığını da ekler.[280] Cato'nun burada tespit edilen özgür karakterinin, yukarıda da belirtildiği gibi, çağdaşları ama özellikle de Cicero ve sonraki dönemde Seneca ve Lucanus tarafından Stoacılığıyla da ilişkilendirildiği açıktır. Nitekim Cato'yu genel bağlamda "kusursuz bir Stoacı" (*perfectus Stoicus*)[281] olarak gören Cicero onun her şeyden önce yasalara ve ilkelere duyduğu bağlılıktan ötürü duygularına ket vuran duygusuz ve

[278] Plu. *Cat. Mi.* 67.1-2; 68.1-4.

[279] Pl. *Ep.* 13.363a; Cic. *Tusc.* 1.24; D.L. 2.65; Plu. *Cat. Mi.* 70-71.

[280] Plu. *Cat. Mi.* 71-72.

[281] Cic. *Parad.* pr. 2.

katı bir karaktere sahip olduğunu bilir. Bu da Duff'a göre, Stoacıların bilge olmanın şartı olarak gördüğü "duygu yokluğu" ya da "duygudan arınma" (ἀπάθεια) durumunun bir örneğidir.[282] Dahası yine Cicero'nun farklı felsefe okullarına göre ahlâken iyi ve kötünün sınırlarını incelediği eserinde (*De Finibus Bonorum et Malorum*) Stoacılığın erdemle ilgili ilkelerini tartıştığı Cato, onun gözünde Romalılar içinde "en fazla felsefe çalışma arzusu içinde olan, en adil, en iyi yargıç ve en dindar tanık"[283] başka bir yerde ise "felsefede iyi ve cesur"[284] biri konumundadır.

İlkeleri uğruna ölmeyi göze alan Cato'nun bu cesareti onu imparatorluk döneminde bazen örnek gösterilen, bazen de yaşamını hiçe saydığı için eleştirilen bir figüre dönüştürür. Nitekim genç Seneca "Yaşlı Seneca" olarak da bilinen babasının "kendi başına en büyük yaşama ve ölme örneği"[285] olarak tanımladığı Cato'yu tanrının kendisine olan sevgisini zor bir hayat ve görevlerle (örneğin Pompeius, Caesar ve Crassus'la aynı anda mücadele etmesi) sınayıp onu kusursuzlaştırarak (başka deyişle onu "erdemlerin canlı resmi"[286] kılarak) gösterdiği biri olarak görür. Seneca'ya göre tanrı için Cato'nun intiharından daha güzel bir gösteri yoktur.[287] Zira Cato "ül-

---

[282] Tim Duff, *Plutarch's Lives: Exploring Virtue and Vice*, Oxford, OUP, 2002, s. 157.

[283] Cic. *Fin.* 4.61: "te, M. Cato, studiosissimum philosophiae, iustissimum virum, optimum iudicem, religiosissimum testem."

[284] Cic. *Div.* 2.3: "philosophia vir bonus... et fortis."

[285] Sen. *Suas.* 6.2: "Cato solus maximum exemplum vivendi moriendique exemplum."

[286] Sen. *Dial.* 9.16.1: "Cato ille, uirtutium uiua imago." Bkz. Sen. *Dial.* 1.3.14.

[287] Bağlam için bkz. Sen. *Dial.* 1.2.9. Ayrıca bkz. *Dial.* 1.2.11-12: "Kendisinden korkunç bir şekilde intikam alan o adam başkalarının selametini dert edinirken, kendisini terk edenlerin kaçmasına yardımcı olurken, son gecesinde bile çalışmalarını sürdürürken, kılıcını soylu göğsüne bastırırken, iç organlarını delik deşik ederken ve kılıçla kirletilmeyecek kadar kutsal olan kalbini eliyle çıkarırken tanrıların bu gösteriyi büyük bir zevkle seyretmiş olduğundan eminim." ("Liquet mihi cum magno spectasse gaudio deos, dum ille uir, acerrimus sui uindex, alienae saluti

kesinin yıkıntıları arasında dimdik durmasını"[288] bilecek ve yine o "bütün dünyanın bir adamın egemenliğine girdiği, kara parçalarının lejyonlarla, denizlerin donanmalarla kontrol edildiği, Caesar'ın ordusunun limanları ele geçirdiği bir ortamda bu kapandan çıkmasını bilecek, tek eliyle kendisine geniş bir özgürlük yolu açacak"[289] bir karaktere sahip olduğunu kanıtlamıştır. Şüphesiz bu yorumda Stoacıların ama özellikle de Seneca'nın kendisinin zorunlu kader anlayışının ve buna bağlı olarak ideal bilgenin başına ne gelirse gelsin, iyi ya da kötü her olayı sarsılmadan, cesurca karşılaması gerektiği düşüncesinin etkisi vardır.[290] Nitekim yaşamanın aynı zamanda ölmek süreci olduğunu düşünen Seneca yaşamak gibi sükünet içinde ölmeyi bilmenin de önemini vurgular, ona göre "ölmeyi öğrenen, kölelik nedir bilmez."[291] İnsanın ölüm cezasına çarptırılmış olanların bile artık korkmadığı bir düzeye gelerek ölümü kendisinin istemesini kaderin oklarını önceden yakalamak olarak yorumlar ve yüceltir.[292] Ona göre Cato bunu başarmış biridir. Nasıl ki baldıran zehri Socrates'i yüceltmişse, Cato'ya özgürlüğünü veren kılıcı da onun şöhretinin büyük bir parçasını oluşturur, dolayısıyla onu Socrates'e benzeten,[293] dahası Hercules ve Ulysses'ten daha büyük bir

---

consulit et instruit discedentium fugam, dum studia etiam nocte ultima tractat, dum gladium sacro pectori infigit, dum uiscera spargit et illam sanctissimam animam indignamque quae ferro contaminaretur manu educit.")

[288] Sen. *Dial.* 1.2.9: "Catonem... stantem nihilo minus inter ruinas publicas rectum."

[289] Sen. Dial. 1.2.10: "Licet... omnia in unius dicionem concesserint, custodiantur legionibus terrae, classibus maria, Caesarianus portas miles obsideat, Cato qua exeat habet: una manu latam libertati uiam faciet."

[290] Stoacılıkta intiharla ilgili yaklaşımların felsefî kökenleri ve analizi için bkz. M. Griffin, "Philosophy, Cato, and Roman Suicide: I", *G&R*, 33.1, 1986, s.70-75.

[291] Sen. *Ep.* 26.10: "Qui mori didicit, servire dedidicit." Bkz. Sen. *Ep.* 24.20; 3.4; 22.15-16.

[292] Sen. *Ep.* 18.11. Aynı zamanda Epictetus gibi (1.9.12) Seneca da sadece yaşamdan bıktığı ya da yaşamın ne olduğunu bilmediği için ölmeyi isteyenleri eleştirir, bkz. Sen. *Ep.* 24.25–26.

[293] Zadorojnyi Plutarchus'un biyografisinde Cato'nun intiharıyla ilgili ak-

kahramana dönüştüren de budur.[294] Seneca Roma'da artık "özgürlükten sonra Cato'nun, Cato'dan sonra da özgürlüğün var olmadığını"[295] düşünecek kadar özgürlük kavramını Cato'nun kendisiyle özdeşleştirir.

Ancak Seneca cesaretinden ötürü yücelttiği Cato'yu siyasî gerekçeleri olan bir iç savaşın tam ortasında olmasından ötürü eleştirir. Ona göre gözü dönmüş iki önderin silahları arasına uzlaştırıcı olarak giren ve vatandaşların bir kısmı Pompeius'u, bir kısmı da Caesar'ı desteklerken ikisini de hırpalayan Cato'nun yanlış bir tercih yaptığını düşünür. Zira böyle bir durumda yukarıda bahsettiğimiz özdeşliğe de dayanarak özgürlüğün çoktan Roma'yı terk ettiğini söyler.[296] Taraflardan herhangi birinin sonunda kazanabileceği böyle bir çatışmanın felsefeyle uğraşması gereken Cato'yu ilgilendirmediğini düşünür. Daha önceki yıllarda bilgenin devletin bu türden yağma edilişine katılmasının (öyle ya da böyle, taraflardan biri olmasının) kabul edilecek bir şey olmadığını söyler, nitekim bu yüzden kimileyin Cato'nun da Caesar'ı destekleyen halk tarafından tükürüklere boğulduğundan, kürsüden hapishaneye götürüldüğünden ve bunlar olurken bağırıp çağırmak dışında hiçbir şey yapamadığından bahseder.[297] Martialis'in de, bir epigramında Cato'yu daha sonraki iç savaş sırasında kazanma şansı hâlâ varken intihar eden imparator Otho ile kıyaslamasının temelinde yine acziyet fikri yatıyor olabilir, nitekim Martialis Cato'nun yaşarken Caesar'dan daha üstün idiyse de, ölürken Otho'dan daha

tarımdan hareketle Cato'nun ölümünü Socrates'in ölümüyle kıyaslar ve özellikle de Cato'nun intihar gecesinde sergilediği yer yer öfkeli ve saldırgan davranışların Socrates'in ölmeden önceki dingin tavrının tümüyle tersi olduğunu vurgular. Bu konuyla ilgili analizi ve diğer kaynaklar için bkz. A. V. Zadorojnyi, "Cato's Suicide in Plutarch", *CQ*, 57.1, 2007, s.217 vd.

[294] Sen. *Dial.* 2.2.2; *Ep.* 13.14.

[295] Sen. *Dial.* 1.2.2: "neque enim Cato post libertatem uixit nec libertas post Catonem."

[296] Sen. *Ep.* 14.12-13.

[297] Sen. *Ep.* 14.13.

üstün olmadığını ima eder.[298] Son kertede bu yorumdan ve Seneca'nın yaklaşımından anlaşılan Cato'nun bir bilge figür olarak iç savaşa hiç dahil olmaması gerekliliğidir, nitekim Seneca bir mektubunda bilgeye düşenin güçlülerin öfkesini körüklememesi ve gemicinin kasırgayı atlattığı gibi, bu öfkeyi eğilerek atlatması olduğunu açıkça söyler.[299]

Lucanus da aynı iç savaşı anlatan *Pharsalia* şiirinde[300] genel olarak Seneca'nın buradaki eleştirisine katılıyor görünür, dahası kurgusal bir diyalogda Brutus'un ağzından Cato'ya "savaşların onu zarar veren birine dönüştüreceğini" söyletir.[301] Dahası Lucanus Epictetus'un tiranın hiçbir buyruğunun gerçek özgürlüğü etkilemeyeceği, dolayısıyla bir insanın her zaman Caesar yerine tanrıya boyun eğme kararı alabileceği yönündeki Stoacı yaklaşımını[302] hatırlatırcasına bir erdem olarak iç savaşta pasif kalmayı önerir.[303] Cato ne kadar vatanın gerçek babası olursa olsun, son kertede kendisini ölümüne engel olamadığı oğlunun (vatanın) cenaze törenindeki bir baba gibi hisseder. Dahası iç savaşın karamsarlığı içinde Pompeius'un Mısırlıların elinde ölmesini onun şansı olarak

---

[298] Mart. 6.32. Karş. M. Griffin, "Philosophy, Cato, and Roman Suicide: II", *G&R*, 33.2, 1986, s. 194.

[299] Sen. *Ep.* 14.7.

[300] Lucanus'un şiiri, kurgusallığından ötürü bize tarihsel bilgi sunan bir metin olarak değerlendirilmeyebilir, ancak Lucanus'un Seneca'nın bir akrabası ve çağdaşı olarak Cato'ya dair onunla neredeyse aynı anlayışı sergilemesi bu dönemdeki Cato algısına ilişkin bir fikir verebilir. Bu konuda Seneca ve Lucanus'un yaklaşımlarından hareketle Cato'nun siyasî kimliği ile Stoacılığını inceleyen birçok çalışma vardır. Örneğin bkz. Shadi Bartsch, *Ideology in Cold Blood: A Reading of Lucan's Civil War*, Cambridge, HUP, 2009; D. B. George, "Lucan's Cato and Stoic Attitudes to the Republic", *CA*, 10.2, 1991, s. 237-258.

[301] Luc. 2.259: "facient te bella nocentem." Buradaki Cato'yu imleyen *nocens* paradoksal bir durumu gösteriyor olabilir, zira hem zarar vereni (Cic. *Off.* 1.4.11), hem de zarar verileni (Vitr. 2.9) işaret eder. Bu konuyla ilgili olarak bkz. Bartsch, *age*, s. 27; 157-158.

[302] Epict. *Ench.* 1.29; 3.24.103-107; 4.1.86-90. Buradaki hatırlatma için bkz. Bartsch, *age*, s. 118; P. A. Brunt, "Stoicism and the Principate", *Papers of the British School at Rome*, 43, 1975, s. 28.

[303] Luc. 2.249-250. Bkz. Bartsch, *age*, s. 73.

değerlendirip kendisinin ise üzüntüyle ölümü aramak ya da Caesar'ın yönetiminde yaşamaya katlanmak zorunda olduğunu söyler.[304] Bartsch'a göre Lucanus'un şiirinden edinilebilecek genel izlenimlerden biri şudur: Cato, Roma'da adalet ile yasanın sınırlarının, elinden hiçbir şey gelmeyen son bekçisi olduğunun farkındadır.[305] Bu farkındalığı Cato'nun acziyetini ortadan kaldırmamakta, onu zaten Sulla ile Marius arasındaki çekişmeden beri ölü olan özgürlük idealine dayanan siyasî mücadeleden uzaklaştırmamaktadır. Bu yüzden Seneca Cato'yu "devlet yönetiminden uzakta, güçlülerin hışmını üstlerine çekmeden kendilerini yaşama kuralları ve insanlık yasaları koymaya adayan diğer Stoacıların yanına" çağırır.[306]

Kuşkusuz bu geçmişe dönük anakronik bir çağrı olmakla birlikte öncesinde paylaştığımız Seneca'nın Cato'nun savaş sırasında taviz vermeyen duruşu ve sonunda intihar etmesiyle ilgili yüceltici değerlendirmesine ters görünür, zira Cato ilkinde siyasî çekişmelerin üzerinde olan ideal bir bilge figürüne, ikincisinde salt felsefeyle uğraşması gerekirken siyasî çekişmelere katılarak adeta kendini kötü bir sona sürükleyen aciz bir figüre yakınsar. Seneca ile Lucanus'un metinlerinde bu çelişkinin çözümü yoktur.

Academiacılar

Philo ve Antiochus

Bu dönemde Roma'ya geldiği bilinen en eski Academiacı filozof Larissalı Philo'dur (İÖ 154-84). İlkin İÖ 89 ya da 88'de Roma'da bulunduğu düşünülen Philo'nun buraya nasıl geldi-

[304] Luc. 2.388; 2.297-301; 9.208-211.

[305] Bartsch, *age*, s. 40.

[306] Luc. 1.135; Sen. *Ep.* 14.14: "ad hos te Stoicos voco qui a re publica exclusi secesserunt ad colendam vitam et humano generi iura condenda sine ulla potentioris offensa" Seneca benzer bir yaklaşımı *Ep.* 22.8'de de sergiler, burada da bilgenin herkesin hırsını körükleyen işlere karışmaması ve durumu ciddi, belirsiz ve ikircikli gördüğünde geri çekilmesi gerektiğini söyler. Bkz. Bartsch, *age*, s. 114.

ği bilinmemektedir. Ancak Roma'da İÖ 88-84 yılları arasında yaşanan büyük siyasî gerilimlerden, örneğin İÖ 88-87'de Romalı komutanlar Sulla ile Marius arasında patlak veren iç savaştan, bir yıl sonra dört defa Consul seçilmiş olan Cinna'nın Roma'dan sürülmesinden, İÖ 84'te öldürülmesinden ve bu karışıklık içindeki diğer olaylardan en azından ders vermeyi bırakacak kadar etkilenmediği anlaşılmaktadır.[307] Plutarchus bu derslerin Roma'da Romalı elitler arasında oldukça popüler olduğunu ve Romalıların onun konuşmaları ile üslubunu sevdiğini söyler.[308] Nitekim genç Cicero da siyasî olarak karışık olan bir ortamda kendisini tümüyle adadığını söylediği Philo'dan oldukça etkilenmiştir.[309] Keza yine Cicero'nun aktarımlarından anlaşıldığı kadarıyla İÖ 102 yılı Consul'u olan ve iç savaşta Marius'a karşılık Sulla'nın tarafını tutan yaşlı Catulus, Sulla'nın bir yakını olup İÖ 74 yılı Consul'u olan Lucullus'un ailesinden üç kişi, P. Selius, C. Selius ve Tetrilius da Philo'nun derslerine katılanlar arasındadır. Philo bu derslerde muhtemelen kendisinin İÖ 87 yılında yayınlanmış olan Roma'yla ilgili kitaplarını kaynak olarak kullanmıştır.[310] Atina'da da retorik dersi veren Philo'nun dördüncü Academia'yı kurduğu ve Panaetius örneğinde olduğu gibi onun da Roma'yla olan etkileşiminden ötürü diğer Academiacılardan temel ilkelere dair eleştiri aldığı düşünülebilir.[311] Ancak ne yazık ki bu konuda yeterince metinsel dayanağımız yoktur.

Bu dönemde başka bir Academiacı, Philo'nun öğrencisi olan Ascalonlu Antiochus (İÖ 125-68) Romalı soylularla

[307] C. Brittain, *Philo of Larissa: The Last of the Academic Sceptics*, Oxford, OUP, 2001, s. 65. Glucker'e göre Philo para kazanarak yaşamını sürdürebilmesi için Roma'da ders vermiştir, Brittain Eskiçağ metinlerinde kanıtı olmadığı gerekçesiyle bu görüşe karşı çıkar. Tartışma için bkz. Brittain, *ae*; J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, s. 88.

[308] Plu. *Cic.* 3.1. Karş. Cic. *Tusc.* 2.26.

[309] Cic. *Brut.* 306. Bu görüşün dayanakları için bkz. Cic. *Brut.* 306; *Fam.* 13.1; *Nat.* 1.6; *Ac.* 1.13 ve Plu. *Cic.* 3.1.

[310] Cic. *Ac.* 2.4; 12; 1.13; 2.11; Brittain, *age*, s. 65-66. Karş. Stob. 2.7.

[311] Brittain, *age*, s. 66.

ama özellikle de Lucullus'la yakından irtibat halinde olmuştur. Lucullus Sulla'nın altında, Asia'daki Quaestor'luk görevi için Roma'dan ayrılınca, Antiochus da onunla birlikte gitmiştir. Cicero Lucullus'un ağzından aktardığı bir anekdotta Antiochus'un Philo'nun yazmış olduğu kitapları edinip öğrencisi ve dostu olan Tyreli Heraclitus'la tartıştığını anlatır.[312] Bu ve benzer tartışmalar Romalı soyluların ama özellikle de Lucullus'un huzurunda yapılmış olmalıdır, zira Scipio Aemilianus gibi Lucullus da entelektüellerin odak noktasında yer alır. Nitekim değerli kitaplardan oluşan bir kitaplık kurarak ismi günümüze ulaşan ve ulaşmayan Yunan edebiyatçı ve filozoflarını davet etmiştir.[313] Plutarchus Lucullus'un tüm felsefe ekollerine sempatiyle baktığını, ancak başından itibaren kendisini Academia'ya yakın hissettiğini yazar, bu da Antiochus'la olan yakınlığının bir nedeni olabilir. Nitekim daha sonra Cicero Lucullus'un adını verdiği eserinde Lucullus'un ağzından -Philo'ya karşılık- Antiochus'a ait olan Academia kuşkuculuğuna ilişkin birtakım epistemolojik çıkarımları savundurur.[314] Başka deyişle belki de Lucullus, Antiochus'la kurduğu yakınlık sayesinde, Cicero nezdinde sadece siyasî değil, aynı zamanda felsefî ve Academiacı bir kimliğe de bürünmüştür. Bu yakınlığın bir nedeni de Lucullus'un Antiochus'u kendisine siyasî danışman olarak seçmiş olması olabilir.[315]

[312] Cic. *Ac.* 2.4. Karş. J. M. Dillon, *The Middle Platonists: 80 BC to AD 220*, Londra, COUP, 1996, s. 55; Morford, *age*, s. 40-42; A. A. Long, *age*, s. 223-229.

[313] Plu. *Cic.* 1; 42.1-3; Cic. *Fin.* 3.7-9. Örneğin Lucullus ve ailesinin şair Archias'a destek olduğu (Cic. *Arch.* 11; karş. 5-6) ve gramerci Tyrannion'a hürmetle yaklaştığı (Plu. *Luc.* 19.7) bilinmektedir. Bu konuyla ilgili olarak bkz. M. Hatzimichali, "Antiochus' Biography", *Philosophy of Antiochus*, Ed. D. Sedley, Cambridge, CUP, 2012, s. 19.

[314] Plu. *Luc.* 42.2-4. Tartışmanın içeriğine ilişkin kapsamlı bir inceleme için bkz. A. A. Long, *age*, s. 223-229.

[315] Glucker'e göre Lucullus ile Antiochus arasındaki yakınlık tümüyle ilkinin ikincisini siyasî danışman atamasıyla kurulmuştur. Bkz. Glucker, *age*, s. 26-27. Karş. Ael. *VH* 12.25; Hatzimichali, *age*, s. 19. J. Barnes ise bu düşünceyi şüpheyle karşılar. Bkz. J. Barnes, "Antiochus of Ascalon", *Philosophia Togata 1: Essays on Philosophy and Roman Society*, Ed. J. Bar-

Son kertede bu ilişki sadece (dönemin en önemli entelektüellerinden biriyle birlikte olduğu için) Lucullus'a değil, Antiochus'a da Roma'nın en önemli devlet adamlarından biriyle birlikte olduğu için soylular nezdinde itibar kazandırmış olmalıydı. Nitekim daha sonra Cicero kendisiyle felsefe çalıştığı Antiochus'u saygıyla anmakla kalmamış, onun görüşlerinden ziyadesiyle etkilenmiştir.[316] Yine 3. Mithridates Savaşı'nda Pompeius'un yardımcı komutanı olup İÖ 61'de Consul seçilen Marcus Pupius Piso Antiochus'un öğrencisi olmuş, onunla birkaç ay kalmıştır.[317] Cicero Piso'yu *De Finibus*'un 5. kitabında Academiacılığın Antiochusçu yorumunun savunucusu yapacak kadar Antiochus'un felsefesiyle ilişkilendirmiştir.[318] Her ne kadar kendisinden etkilenip Epicurusçuluğundan vazgeçmese de Atticus da Antiochus'u önemli bir filozof olarak görmüştür. Antiochus'un kitaplarından birini Stoacı Lucilius Balbus'a gönderdiğini de biliyoruz, bu da onun Roma'daki farklı felsefe ekollerine mensup olan soylu Romalılarla temasının başka bir örneğidir. Bu örneklere Cicero'nun yakın dostu olup iç savaş sırasında önce Pompeius'tan yana olan, ancak onun yenilmesiyle birlikte Caesar'dan af dileyen ve affedilen M. Terentius Varro da eklenebilir. Aynı zamanda Caesar'ın lütfuyla atandığı büyük halk kütüphanesinin başındayken Yunan ve Latin edebiyatına ait birçok kitabı okumuş, farklı konularda birçok kitap yazmış olan Varro Antiochus'un derslerine katılarak ondan Academiacılığı öğrenmiş, onun takipçisi olup Cicero'nun *Academica* adlı eserinde Antiochusçu düşüncelerin savunucusu olarak sunulmuştur.[319] Varro'nun iç savaş sırasındaki tutumunda ve yaşamının geri kalan kısmını yakın

---

nes - M. T. Griffin, Oxford, OUP, 1989, s. 55-57.

[316] Örneğin bkz. Cic. *Fin.* 5.77-86; *Tusc.* 5.21-82.

[317] Cic. *Fin.* 5.8; 5.75.

[318] Piso burada Antiochus'un ahlâk üzerine görüşlerini aktarır. Bkz. *Fin.* 5.9-74; 5.77-78; 5. 81-82; 5.86-95. Ayrıca bkz. Dillon, *age*, s. 57.

[319] Cic. *Leg.* 1.54; *Ac.* 1.12-14; *N.D.* 1.16; *Fam.* 9.13; *Div.* 1.33; *Att.* 13.12.3. Cicero'ya göre (*Att.* 13.16.1-2) Antiochus'un sözcüsü olmaya kimse Varro'dan daha uygun değildir. Karş. *Fam.* 9.8; August. *C.D.* 19.3.

dostu olan Cicero'dan farklı olarak siyasî çekişmelerin uzağında, sadece edebi çalışmalarıyla uğraşarak geçirmesinde[320] Antiochus'un felsefî düşüncelerinin ne derece etkili olduğunu kestirmek güçtür, bu durum, metinsel dayanak eksikliğinden ötürü, Antiochus'un derslerine katılmış ve ondan bir şekilde etkilenmiş olan, yukarıda adı geçen diğer Romalılar için de geçerlidir. Ancak aşağıda inceleyeceğimiz üzere Antiochus'tan etkilenmiş olan başka bir Romalının yani M. Iunius Brutus'un siyasî ve kişisel tercihlerinin felsefî arka planı gerek günümüze ulaşan Eskiçağ metinlerinde, gerekse modern kaynaklarda, ayrı olarak incelenmeyi hak edecek şekilde tartışılma imkânı bulmuştur.

Brutus

Marcus Iunius Brutus, Caesar'a suikast düzenleyen cumhuriyetçi soylulardan birisiydi ve Shakespeare'in *Julius Caesar* adlı oyununda geçen Caesar'ın "Sen de mi Brutus?" repliğinin muhatabıydı.[321] Brutus Caesar'ın öldürülmesiyle başka bir aşamasına geçilen mutlak iktidarı elde etmeye yönelik çekişmeler zincirinin başında babasını öldürtmüş olan Pompeius'tan yana olup Caesar'a karşı savaşmıştır. Ancak Pompeius'un Pharsalus'ta bozguna uğradığı dönemde, Brutus -Cato'nun da kızkardeşi olan- annesi Servilia'nın Caesar'dan ricacı olmasıyla affedilmiş, hatta Caesar Cato'ya karşı mücadele verirken Brutus'u Gallia Cisalpina'nın yöneticisi olarak atamıştır.[322] Böylece savaş ve mücadele ortamından nispeten uzak durarak kendisini daha önce de eğitimini aldığı Yunan edebiyatı ile felsefesine adama imkânını bulmuştur. Ancak daha sonra Caesar karşıtı olan cumhuriyetçi soyluların yanında yer alarak

[320] Cic. *Fam.* 9.6.

[321] Eskiçağ'daki hiçbir kaynakta bu söz bu şekilde geçmez, sadece Suetonius yazdığı biyografide (*Iul.* 82.2) Caesar'ın kendisini bıçaklayanlar arasında Brutus'u da görünce Yunanca olarak καὶ σὺ τέκνον, yani "Sen de mi çocuk?" dediğini aktarır.

[322] Plu. *Brut.* 5.1-2; 6.6-7.

onların düzenlediği, yukarıda değindiğimiz Caesar suikastine katılmış ve Caesar'ın ölümüyle birlikte devam eden iç savaş ortamında ordusu İkinci Philippi Savaşı'nda Antonius'un ordusu tarafından bozguna uğratılınca (İÖ 42) intihar etmiştir.

Brutus'un gelgitlerle dolu olan siyasî ve askeri yaşamında sergilediği karakterinin, kimi düşünce ve tercihlerinin, birtakım Academiacı ilkelerle bağlantısı dikkate değerdir. Karakteri bakımından değerlendirildiğinde, Plutarchus'un yazdığı biyografinin başında Roma'nın efsanevi tarihindeki L. Iunius Brutus'la kıyaslanan[323] Marcus Iunius Brutus'un diğerinden en önemli farkı yaşadığı döneme de bağlı olarak kendini felsefenin sağladığı eğitim ve kültür aracılığıyla geliştirmiş, ağırbaşlı ve yumuşak kılmış olmasıdır. Neredeyse aynı eğitim sürecinden geçmiş olsalar da, Cato'nun katı Stoacılığına bağlı olan katı erdem anlayışından farklı olarak, Brutus'un düşünce ve eylemlerinde daha yumuşak bir erdem anlayışını savunup sergilediği görülmektedir.[324] Elbette bunda Brutus'un önce Atina'da Academiacı Theomnestus ile Peripatetik Cratippus'un derslerine katılmasının, onlarla felsefe üzerine tartışıp edebiyatla ilgilenmesinin ve en nihayetinde kendisini Academia okuluna mensup görecek kadar Antiochus'un izinden gitmesinin rolü büyüktür.[325] Zira Antiochus Stoacıların erdemi tek

[323] "Brutus" Iunia gens'ine mensup olan bir plebs ailesinin adıydı. Adın kökeni son kral Tarquinius Superbus'un kovulmasıyla birlikte krallık rejiminin sonlanışı ve cumhuriyet rejiminin kuruluşunda önemli rol oynayan, geleneğe göre bir ihtimal ilk Consul olan L. Iunius Brutus'a kadar gidiyordu (Cic. Phil. 1.6; Brut. 6). Daha güçlü bir varsayıma göreyse L. Iunius Brutus patricii sınıfına mensup olmakla birlikte iki oğlunu da idam ettirerek soyunu kırmıştı (D.C. 44.12; D.H. 5.18; Plu. Brut. 1.1; Publ. 6.1-2). Dolayısıyla Roma'da cumhuriyetin son döneminde yaşamış olan Marcus Iunius Brutus'un bu efsanevi figürle soy bağlantısını kurmak zordur, bununla birlikte cumhuriyetin başı ile son döneminde farklı tiranlara karşı sergiledikleri mücadele göz önünde tutulursa ortak bir ülküye sahip oldukları ya da en azından tarihsel anlatının bir cilvesi olarak böyle tesadüfi bir örtüşmenin olduğu düşünülebilir.

[324] Plu. *Brut.* 1.2.

[325] Cic. *Att.* 13.25.3; *Fin.* 5.8; *Tusc.* 5.21. Brutus Antiochus'la tarihsel olarak karşılaşma imkânını bulamadıysa da, onun oğlu olan Aristus'la aynı

iyi olarak değerlendirip sağlık, onur ve zenginlik gibi dünyevi unsurları bilgenin ideal mutluluğuna katkı sağlamayan ve ne iyi ne kötü olan, etkisiz (*indifferens*) unsurlar olarak görmesine karşı çıkmış ve bu durumu Stoacıların Platonculuğu rayından çıkarmaları olarak yorumlamıştır.[326] Antiochus'a göre erdem mutluluğun "tek" değilse de, "yeter" koşuludur, sağlık, onur ve zenginlik gibi dünyevi unsurlar daha mutlu bir yaşamı mümkün kılar.[327] Brutus da günümüze ulaşmamış olan *De Virtute* adlı eserinde[328] aynı düşünceyi savunur, ona göre insan sürgünde yaşamaya zorlansa bile orada mutlu olması için erdemini beraberinde götürmesi yeterlidir, zira insan böyle sıkıntılı bir durumda bile zihnen kendisini özgür hissederek dışsal unsurların etkisini ortadan kaldırabilir. Son kertede Seneca'nın Brutus'un yaklaşımından hareketle idealize ettiği üzere her yer bilgenin vatanıdır.[329] Aynı zamanda Kinik olarak değerlendirilebilir olan bu yaklaşım Brutus'un son mektuplarından birinde de karşımıza çıkar. Caesar suikastinden on altı ay sonra yazılmış olan bu mektupta Brutus kişisel güvenlik ve sürgün gibi kavramların bulunan yerle değil, koşulla tayin edildiğini belirtir,[330] koşulu yorumlayarak sıkıntılı olmaktan çıkaracak olansa, elbette insanın kendisidir. Sedley Brutus'un salt iç çekişmelerden ötürü Roma dışında olduğu için kendisini sürgünde saymamış ve maruz kaldığı durumu da kölelik olarak görmemiş olduğunu belirtir: Buna göre sürgün olmak, hiç değilse, ahlâken kötü olmaktan iyidir.[331] Sedley açık bir yazılı dayanak olmasa da, Brutus'un sürgünde bile mutlu olu-

---

evde kalıp felsefe üzerine tartışabilmiştir.

[326] David Sedley, "The Ethics of Brutus and Cassius", *JRS*, 87, 1997, s. 50.

[327] Sedley (3), *age*, s. 50. Bkz. Cic. *Fin.* 5.71; 81; *Tusc.* 5.22.

[328] Yine Brutus'un günümüze ulaşmayan yükümlülükler (Sen. *Ep.* 95.45) ve sabır konulu iki felsefe eseri kaleme aldığı bilinmektedir (Arnold, *age*, s. 388).

[329] Cic. *Tusc.* 5.1; 12; 21; Fin. 5.53; Sen. *Dial.* 12.8.1; 12.9.4; 7. Karş. Cic. *Brut.* 250.

[330] Cic. *Ad Brut.* 1.16.6. Bkz. Sedley (3), *age*, s. 51.

[331] Sedley (3), *ae.*

nabileceği yönündeki bu fikrinin Antiochus'tan izler taşıdığını söyler.[332]

Peki, muhtemelen Antiochus'un da etkisiyle sürgünü kendisi için bir sorun olmaktan çıkaran Brutus'un tiran olarak gördüğü Caesar'a karşı çıkmasında da aynı etkiden söz edilebilir mi? Antiochus tiranlık rejiminde de tabilerin çektiği acıların yine zihnen yok sayılabileceğini düşündüğüne göre,[333] Brutus da benzer bir düşünceyi savunmuş olabilir. Ancak Sedley'in de bildirdiği gibi, Antiochus'un, izlediği Platoncu ve Aristotelesçi gelenek göz önünde tutulduğunda, Brutus'un intiharla sonuçlanan sert ve tehlikeli siyasî mücadelesini onaylaması mümkün görünmez, zira her şeyden önce bu gelenekte böyle bir intiharın yeri yoktur.[334] Brutus'u bu geleneğe dahil edersek, o son noktada bir sapma örneğiyse de, başlangıçta farklı davranmıştır. Zira Plutarchus'un biyografisinde Brutus Caesar suikastinden sonra Epicurusçu Cassius'la konuşurken kendisinin Cato'nun intiharını geçmişte nasıl yorumladığından ve fikrinin nasıl değiştiğinden bahseder. Buna göre henüz dünyayı tanımayan, genç biriyken bir filozofa yakışmayacak şekilde Cato'yu başına ne gelirse gelsin (Caesar'ın iç savaşı gibi) korkusuzca katlanması gerekirken intihar ettiği ve böylece hem tanrılara karşı geldiği, hem de korkakça davrandığı gerekçesiyle eleştirmiştir.[335] Ancak artık fikrinin değiştiğini ve Cae-

---

[332] Yazar (*ae*) Antiochus'un neredeyse tüm yaşamını memleketi olan Ascalon'un dışında geçirmesini dayanak olarak gösterir. Bkz. Cic. *Tusc.* 5.107.

[333] Cic. *Fin.* 5.53.

[334] Bkz. Pl. *Lg.* 873c-d; Arist. *EN* 5.11.

[335] Aynı şekilde Brutus, yine Plutarchus'un biyografisinde geçen Caesar suikastinden önceki bir konuşmada Cato'nun takipçisi olan Stoacı Favonius'un -Cato'dan farklı olarak- iç savaşın yasa kabul etmeyen monarşiden (tiranlık) daha kötü olduğu yönündeki görüşünü ve Epicurusçu Statilius'un kötü ve budala bir halk için bilge ve akıllı bir insanın kendi hayatını riske atmasının doğru bir tutum olmadığı yönündeki görüşünü dinlemesi üzerine kendi görüşü olarak bunun zor bir konu olduğunu söylemekle yetinmesi (Plu. Brut. 12.3-4) onun tereddütlü yaklaşımının bir örneğidir.

sar suikastine katılmakla kendisinin de -Cato gibi- yaşamını ülkesine feda ettiğini, özgürlük ve şanı tercih ettiğini söyler.[336]

Platoncu gelenekte de tiranla siyasî mücadeleyi, onu öldürmeye kadar götüren felsefî figürler vardır. Örneğin İÖ 353/352'de Platon'un öğrencisi olan Chion Heraclea kentinin tiranı olan Clearchus'u öldürmüştü, bu olay Brutus'un çağdaşı olan Philodemus'un yazdığı Academia tarihinin bir bölümünde bulunur,[337] başka deyişle Brutus da Platoncu gelenekte böyle bir olaya tanıklık edildiğini bilmektedir. Yine kendisi de Platon'dan etkilenmiş olan Plutarchus Platon'un bir öğrencisi ya da onunla ilişkili olup tiranlarla mücadele etmiş dokuz felsefî figür sayar, bu isimler arasında Thracia yöneticisi olan Cotys'i öldürdükleri için onurlandırılmış olan Python ile Heraclides de vardır.[338] Bununla birlikte Plutarchus Paralel Yaşamlar'ında Brutus'un yaşamını Platon'un bir öğrencisi olan Dion'un yaşamıyla birlikte ele almayı tercih etmiştir, yazara göre bu tercihin nedeni ikisinin de bir şekilde Platoncu geleneği izlemiş olup en büyük mücadeleler içinde olmaları, hatta uğruna mücadele ettikleri hedefe (Brutus için cumhuriyet rejiminin eski haline dönmesi) varamadan, zamansız bir şekilde ölmeleridir.[339] Bütün bu örneklere rağmen tüm Platoncular tiranlarla mücadele etmemiş ya da onları öldürmemiştir, dahası Brutus'un kendisinden önceki, tiran öldürmüş olan Platoncuları örnek alarak Caesar suikastine katıldığını, yani bu noktada siyasî eylemine felsefî bir dayanak bulduğunu ya da en azından böyle bir arayış içinde olduğunu gösteren açık bir kanıt yoktur.

Ancak Sedley'e göre, Brutus buradaki siyasî bağlamda yasaları çiğneyen tek adam yönetimini yaşanması en zor rejim olarak görmek suretiyle ister istemez yine bu rejimin insanlara en kötü kölelik türü olarak yorumlanabilecek bir yaşam sun-

[336] Plu. *Brut.* 40.4-5.
[337] *Index Academicorum* 6.13, Dorandi.
[338] Plu. *Adv. Col.* 1126c-d.
[339] Plu. *Dion.* 1.1; 2.1.

duğunu belirten Platon'un çizgisine gelmiştir.[340] Nitekim başka bir aktarıma göre de Brutus Platon'a öykünerek Caesar'ın olası tek adam rejimini kölelik olarak değerlendirirken, suikaste katılanların özgürlük peşinde olduğunu söylemiştir.[341] Ayrıca Brutus'un suikastten on yıl önce bastırdığı paralardan birinin bir yüzünde özgürlük tanrıçası Libertas'ın resmi bulunurken, diğer yüzünde Brutus'un olası efsanevi atası olan L. Iunius Brutus Lictor'larla birlikte resmedilmiş, bu da Caesar'a rağmen Roma'daki cumhuriyet dönemine özgü özgürlük anlayışının yeniden tesis edilmeye çalışıldığı şeklinde yorumlanmıştır.[342] Ancak bütün bu kanıtlar Brutus'un Caesar'a karşı verdiği, kendisinin intiharıyla sonuçlanan siyasî mücadelenin Platoncu felsefeden etkilenip etkilenmediğini tam olarak tespit etmeye yetmez.

[340] Pl. *R.* 564a ve *Plt.* 302e. Bkz. Sedley (3), *age*, s. 49.

[341] Plu. *Brut.* 29.9; 10.4; D.C. 44.1.2; 19.2; 21.1. Bkz. Sedley (3), *age*, s. 49.

[342] A. Alföldi, "The Main Aspects of Political Propaganda on the Coinage of the Roman Republic", *Essays in Roman Coinage Presented to Harold Mattingly*, Ed. R. A. G. Carson - C. H. V. Sutherland, Oxford, OUP, 1956, s. 92.

3
CICERO'DA SİYASET VE FELSEFE İLİŞKİSİ

Roma'da cumhuriyetin son döneminin siyaset ve felsefe ilişkisi bağlamında en önemli figürü gerek eserleri, gerekse siyasî kariyeriyle Marcus Tullius Cicero'dur (İÖ 106-43). Çalışmamızın bu bölümünde bu iki unsuru sırasıyla inceleyeceğiz. Önce birinci triumviri ve iç savaş sırasında felsefeyi nasıl bir *otium* uğraşısı olarak gördüğü, bununla birlikte onun için felsefeyi Romalılara tanıtmanın nasıl siyasî bir hedef olduğu üzerinde duracağız. Daha sonra Cicero'nun felsefe külliyatında içeriği bakımından eşsiz bir yeri olan *De Re Publica* adlı eserinde siyasete ilişkin çeşitli konuları farklı felsefe ekollerinin görüşleri bağlamında nasıl ele aldığını irdeleyeceğiz. Bu kapsamda önce aktif siyaset savunusu ve ideal devlet adamı anlayışını, sonra genel olarak Cicero'nun devlet teorisini ve buna ilişkin görüşlerini ele aldıktan sonra aynı eserdeki genel olarak adalet ve Roma'nın adaleti üzerine sergilenen farklı yaklaşımları analiz edeceğiz.

3.1 Siyaset Bağlamında Felsefe Pratiği

Birinci Triumviri ve İç Savaş Sırasında Bir Otium[1] Uğraşısı Olarak Felsefe (İÖ 60-48)

İÖ 60 yılında Caesar, Pompeius ve Crassus arasında Roma tarihindeki birinci triumviri kuruldu. Middleton, Cicero'nun normal şartlarda bu üçlü yönetimden memnun olup dördüncü bir katılımcı olarak onların iktidarına destek olabileceğini söyler. Nitekim bu üçlü siyasî ve askeri yönetimle meşgulken, Cicero kendi siyasî düşünce ve ideallerine uygun olarak Roma'da kentin, Senatus'un ve halkın sorunlarıyla ilgilenebilirdi. Nitekim Caesar da onu bu ortaklığa katma arzusu içindeydi ya da en azından kendi siyasî amaçları çerçevesinde onu yanına çekmek istiyordu, bunun için ortak dostları olan Balbus'u ona göndererek yanında yönetimin her aşamasında kendisiyle birlikte çalışabileceğinin sözünü bile iletmişti.[2] Ancak o Caesar'a güvenmiyor, Pompeius'un Roma'nın mevcut siyasî koşullarında daha iyi bir vatandaş olduğunu düşünüyordu, ancak ona da Senatus'un emri dışına çıkabileceği korkusuyla ve aşağıda da inceleyeceğimiz yetersizliğinden ötürü kalıcı bir siyasî destek vermek istemiyordu. Middleton, Cicero'nun böyle bir durumda bir bilgenin yapabileceği gibi orta yolu tutturarak bu iki baskın siyasî figürün ortasında yer aldığını söyler, bu tavır onun için Roma devletine bir hizmet anlamını taşır.

---

[1] *Otium* temelde "işten, resmi bir görevden uzak olunan, sadece edebiyat ve felsefe gibi kültür faaliyetleriyle geçirilen" (örneğin bkz. Cic. *Off.* 3.1.1), "hiçbir şey yapılmadan geçirilen" (örneğin bkz. Cic. *Ac.* 2.2.4), "dinlenilen, huzur içinde olunan dönem" (örneğin bkz. Cic. *Inv.* 1.3.4) anlamlarındadır. (Terimin kavramsal çerçevesi için bkz. W. A. Laidlaw, "Otium", *G&R*, 15.1, 1968, s. 42-52.) Çalışmamızın bu bölümünde Cicero'nun aktif siyasetten, dolayısıyla resmi bir görevden uzak olup kendisini edebiyat ve felsefeye adadığı İÖ 60 ile 48 yılları arasındaki dönemi incelediğimizden burada kullandığımız *otium* teriminin birbiriyle iç içe geçmiş olan tüm anlamlarını kapsadığı düşünülmelidir.

[2] Cic. *Prov.* 17. Bkz. C. Middleton, *The Life of M. Tullius Cicero*, Londra, Longman, Orme, & Co., 1837, s. 183-184.

Triumviri'nin kurulmasından bir yıl sonra, Caesar'ın toprakların Pompeius'un emekli askerlerine dağıtılmasını öngören tartışmalı toprak reformunu uygulamak için ikinci kez Consul olmak istediği İÖ 59 yılında Cicero önceki kariyerine göre, bu tür siyasî talep ve tartışmaların, başka deyişle aktif siyasetin dışında kalmış,[3] elinde hiçbir yetki ve güç bulunmadığı bu dönemde başına siyasî bir gerekçeyle bir şey gelmesinden korkar olmuş[4] ve "despot bir idare devleti çoğunluğun hoşuna gidecek şekilde baskı altına aldığından" devlet hakkında yazmanın tümüyle gereksiz olduğunu söylemiştir.[5] Ancak yazdığı mektuplardan anladığımız kadarıyla devlet üzerine düşünüp, görüşlerini Atticus'la paylaşmayı sürdürmüş ve bununla birlikte içinde bulunduğu dönemi edebiyat ve felsefe gibi düşünmeye dayalı çalışmalara ayıracağı bir *otium* imkânı olarak görmüştür.[6] Örneğin Nisan ayının sonunda yazmış olduğu mektupta kendisini "soylu çalışmalara adadığını ve geçmişte asla terk etmemesi gerektiği (ama bir şekilde terk etmek zorunda kaldığı) noktaya geri döndüğünü"[7] belirtir. Burada kastettiği soylu çalışmalar insanın kendisini tümüyle adayacağı edebiyat ve felsefe gibi entelektüel uğraşlardır. Bu yüzden aynı yerde Yunan Academiacılar, Dicaearchus ile Theophrastus'un birbiriyle çelişiyor görünen yaklaşımlarından söz eder. Buna göre Dicaearchus aktif siyasetin de dahil olduğu eylem, yani "pratik yaşamı" (πρακτικός βίος), Theophrastus ise bunun tersi olan, sadece düşünmeye adanmış "teorik yaşamı" (θεωρητικός βίος) ideal olarak belirlemiştir.

[3] McConnell'ın da bildirdiği gibi (*age*, s.45), Cicero birkaç sene önce talep edilen aynı reformun ilk haline karşı çıkmış (*Att.* 2.3.3-4) ve İÖ 59 yılının başında Gaius Antonius'un lehine yaptığı bir konuşmada triumvirinin bu yöndeki siyasî duruşunu eleştirmiştir (*Dom.* 41). Ancak ilgili reformun ikinci haline ilişkin siyasî tartışmalardan uzak durmuştur.

[4] Örneğin bkz. Cic. *Att.* 2.19.1 ve 2.20.3. Karş. 2.24.4.

[5] Cic. *Att.* 2.21.1: "dominatio civitatem oppressisse quae iucunda esset multitudini."

[6] McConnell, *age*, s. 45.

[7] Cic. *Att.* 2.16.3: "incumbamus... ad illa praeclara studia, et eo unde discedere non oportuit aliquando revertamur."

Cicero sadece burada değil, Atticus'a bu yıl içinde yazdığı diğer mektuplarında da sadece edebiyat ve felsefeyle ilgilenecek şekilde Theophrastus'un çizgisine yaklaştığını gösterir. Örneğin güncel siyasete ilişkin bir mektubunu sonlandırırken kendisini "filozof" (φιλόσοφος), karşısındaki Atticus'u da -hem iyi bir yazar, hem de Roma'daki siyasetçilerden daha iyi bir vatandaş olarak gördüğü- Dicaearchus'a benzetir ve onu "siyasetçi" (πολιτικὸς) olarak değerlendirip deneyimledikleri yaşam tarzları arasındaki farkı açıkça ortaya koyar.[8]

Cicero aynı yıl yazdığı başka bir mektubunda da[9] Roma'nın siyasî ikliminden ötürü siyasetten uzakta olduğunu anlatırken ilkin artık Roma'da siyasetin (πολιτευτέον) hem izin verilmeyen, hem de usandırıcı bir uğraş olduğunu, sonra da kendisinin tek siyasî aktivitesinin (πολιτεύομαι) rezil insanlardan nefret etmek olduğunu vurgular ve artık edebiyat gibi felsefenin de dahil olabileceği başka konularda yazma zevkini tatmak istediğini belirtir. McConnell'a göre Cicero'nun burada siyasetle ilgili olarak πολιτευτέον ve πολιτεύομαι kelimelerini birer terim gibi kullanmış olması bu konu üzerinde bilhassa durmuş olduğunu gösterir,[10] başka deyişle Cicero bu dönemde uzun süren, bilinçli bir muhakemenin neticesinde siyasetle ilgilenmeme kararı almıştır. Nitekim başka bir mektubunda da bu kararını açıkça dile getirmiştir: Bu mektupta Atticus'a güncel siyasetle ilgili soru sorarken, ondan bu soruları devlette görev almayı istemek gibi "pratik bir amaçla" (κατὰ τὸ πρακτικὸν) sormadığından emin olmasını ister ve Consul olarak tüm yetki elindeyken bile yeterince yorulduğunu belirtir. Cicero mektubun devamında bir gemiye benzettiği devlet yönetiminden elinde dümeniyle uzaklaştırıldığını, artık tek isteğinin gemi enkazını kıyıdan seyretmek olduğunu söyler.[11] Burada siyasetin içinde olmak ile *otium*'da güncel siyasete iliş-

[8] Cic. *Att.* 2.12.4. Karş. McConnell, *age*, s. 45.

[9] Cic. *Att.* 2.6.2.

[10] McConnell, *age*, s. 46.

[11] Cic. *Att.* 2.7.4.

kin bilgi alıp bu konu üzerine düşünmek arasında açık bir ayrım vardır,[12] başka deyişle güncel siyasete ilişkin bilgi alıp düşünmek, Cicero'ya göre, edebiyat ve felsefeyle ilgilenmeye engel değildir.

Peki, Cicero siyasetten uzak olup θεωρητικός βίος'u deneyimlediğini söylediği İÖ 59 yılı içinde herhangi bir metin kaleme aldı mı? Atticus'un teşvikiyle Yunan doğa filozofu Eratosthenes'i örnek alarak *De Geographia* başlıklı coğrafya konulu bir eser yazmaya başlayıp, konuyu zor bulduğu için yarıda bıraktığını biliyoruz.[13] Bununla birlikte yine Atticus'un Cicero'dan daha fazla "düşünme" (*cogitatio*) ve "boş vakit" (*otium*) gerektiğini söylediği büyük bir felsefî eser beklentisi olduğu halde Cicero'nun en azından bu yıl içinde bu beklentiyi karşılamadığını da biliyoruz. Keza başka bir mektupta da Cicero'nun sadece Atticus'la paylaştığı yergi türünde bir eserden bahsedilir,[14] ancak bu eser de günümüze ulaşmamıştır.

Cicero belki de triumviriye açıkça destek vermemenin ya da taraflardan biriyle siyasî yakınlık kurmamanın bedelini bir yıl sonra, İÖ 58'de hakkında verilen sürgün kararında destekçi bulamayarak ödemek durumunda kaldı. Hakkında verilen sürgün kararı plebs Tribunus'u olan P. Clodius Pulcher'in çıkarttığı *Leges Clodiae*'a dayanıyordu, gerekçesi ise Cicero'nun İÖ.62 yılında Catilina tertibini bastırırken bir Roma vatandaşının yargılanmadan idam edilmesine neden olmasıydı.[15]

---

[12] Bkz. McConnell, *age*, s. 47-48. Karş. Cic. *Att.* 2.11.1.

[13] Bkz. Cic. *Att.* 2.2.2; 2.4.1; 2.6.1; 2.7.1. Bkz. McConnell, *age*, s. 47.

[14] Cic. *Att.* 2.6.2; 2.14.2.

[15] Clodius İÖ 62 yılında erkeklerin katılmasının yasak olduğu Bona Dea ayinine katıldığı gerekçesiyle mahkeme önüne çıkarılmış, Cicero'nun eşi de buna tanıklık etmiştir. Ayin bu dönemde Pontifex Maximus olduğu için Caesar'ın evinde, onun karısı tarafından düzenlenmiştir, ancak Caesar belki de böyle bir skandalda kendi adının da geçmesine engel olmak için, mahkemede Clodius'un o gece yaptığıyla ilgili hiçbir şey bilmediğini söyleyip jüriye rüşvet vermiş ve onun aklanmasını sağlamıştır. Son kertede Clodius'un Cicero'dan intikam almak için onu sürgün ettirdiği, Caesar'ın yine intikam ve kişisel siyasî kariyeri için buna destek verdiği ve Pompeius'un bu konuda en azından Cicero'ya destek olma-

Cicero sürgün kararı üzerine İÖ 23 Mayıs 58'de Roma'dan ayrılıp Yunanistan'daki Thessalonica'ya vardıktan sonra Palatium'daki evi Clodius'un adamları tarafından yakılıp yıkılmış, Tusculum ve Formiae'daki malı mülkü ateşe verilmiş ve eşi Terentia Vesta tapınağına sığınmıştı.[16] Cicero'nun sürgün kararının kesinleşmesinin ardından Atticus'a yazmış olduğu mektuplardan anladığımız kadarıyla büyük bir karamsarlık içinde olmuş, neredeyse yaşama arzusunu yitirmiş ve kendisini "yaşayan en zavallı insan" olarak tanımlamıştır.[17] Cicero tüm kavrayış gücünü yitirdiğini söylediği bu karamsar ve mutsuz ruh halinde, değil edebiyat ya da felsefeyle ilgilenmek, Atticus'a mektup yazma yeteneğini bile yitirdiğini düşünür.[18] Her ne kadar mektuplaşmayı sürdürse de, bir yıl sonra, İÖ 57'de Roma'ya geri çağrılana dek içine düştüğü karamsarlıktan kurtulmuş görünmez.

Cicero Roma'ya geri döndüğünde iki konuşma yapmıştır. 5 Eylül'deki *Post Reditum in Senatu* başlıklı ilk konuşmanın içeriği tüm Roma'yı ilgilendirdiğinden Senatus'un önünde yapılmış, iki gün sonra Cicero'nun kişisel zafer alayı anlamını taşıyan[19] *Post Reditum ad Quirites* başlıklı ikinci konuşma ise halkın önünde yapılmıştır. İlk konuşma önemli ölçüde Cicero'ya sürgün cezasının verildiği önceki yılın Consul'leri Gabinius ve Piso ile Tribunus'u Clodius'a yönelik suçlamalar ve kendisinin Roma'ya tekrar dönebilmesini sağlayan, İÖ 57 yılının Tribunus'ları Sestius ve Milo ile birlikte tüm Senatus'a yönelik şükran dolu sözler içerir. Cicero aynı yılın Eylül ayı içinde (29 Eylül), bu sefer din adamlarından oluşan ponti-

---

dığı düşünülebilir. Sürgün kararının arka planı ve detay için bkz. G. P. Kelly, *A History of Exile in the Roman Republic*, Cambridge, CUP, 2006, s. 110-125.

16 Bkz. Cic. *Sest.* 53-54; *Red. Sen.* 18; *Dom.* 59; 62; *Pis.* 26; *Att.* 4.2.5; 7; *Fam.* 14.2.2; Plu. *Cic.* 31.5; Dio 38.17.6.

17 Cic. *Att.* 3.5: "ego vivo miserrimus." Karş. *Att.* 3.4; 3.6; 3.8.2-4; 3.10; 3.15; 3.18.

18 Cic. *Att.* 3.7.3.

19 Kennedy, *age*, s.193.

fex kurulu önünde üçüncü bir konuşma yapmıştır. Cicero *De Domo Sua* adıyla bilinen ve ona göre hukuk eğitimi alan genç öğrenciler tarafından okunması gereken[20] bu etkili konuşmada, sürgünde olduğu yıl Palatium'daki evinin Clodius tarafından yıktırıldığı, dolayısıyla devlet hazinesi tarafından yeniden yaptırılması gerektiğini savunur. Bu konuşmanın ardından haklı bulunarak evi yeniden yaptırılan Cicero bir yıl sonra kendisini savunduğu *De Haruspicum Responsis* başlıklı kehanet ve din üzerine bir metin kaleme alır. Bu metin Clodius'un düşen bir yıldırımı, tanrıların, yerine Libertas tapınağı yaptırılmış olan Cicero'nun evinin yeniden yapılmasına karşı çıktığı şeklinde yorumlamasına yanıttır.

Bununla birlikte Cicero yine İÖ 56 yılında önce sürgünden dönmesine siyasî destek veren Sestius'u (*Pro Sestio*), sonra da Caelius'u (*Pro Caelio*) ve Balbus'u (*Pro Balbo*) savunan, Vatinius'u ise suçlayan (*In Vatinium*) konuşmalar yaparak hem siyasî varlığını korumaya çalışmış, hem de avukatlık mesleğini sürdürmüştür. Caesar'ın Pompeius ve Crassus ile buluşmak için Gallia'dan ayrıldığı, Pompeius ile Crassus'un Caesar'ın Gallia'daki Proconsul'lüğünü desteklediği, karşılığında da onun emekli askerlerinden ertesi yılın Consul'lüğü için destek istediği aynı yıl içinde Cicero'dan bu siyasî amaçlara uygun bir metin kaleme almalarını talep ettiler. Cicero Mayıs ve Haziran ayları arasında yazdığı *De Provinciis Consularibus* başlıklı metniyle Senator'ları Pompeius ile Crassus'un talebini karşıladı ve Senator'ları bu iki siyasî liderin amaçlarına uygun kararlar almaya ikna etti. İronik bir şekilde Cicero, bu konuşmasıyla daha sonra karşı çıkacağı Caesar'ı övmüş, onun Gallia'da daha da güçlü olup Roma'nın en etkili siyasî figürü olmasının önünü açmıştır. Nitekim altı yıldan kısa bir süre içinde Caesar tüm Senatus'u dağıtmış, Pompeius'a karşı yaptığı iç savaşı kazanarak Roma'da cumhuriyet döneminin sona ermesinde en büyük rolü üstlenmiştir.

---

[20] Cic. *Att.* 4.2.2.

Cicero Cilicia Proconsul'ü olduğu İÖ 51 yılına kadar herhangi bir siyasî görevde bulunmamış, İÖ 55'te *In Pisonem*, İÖ 54'te *Pro Plancio* ve *Pro Rabirio Postumo*, İÖ 52'de de *Pro Milone* konuşmaları dışında hukuk ve siyaset metni kaleme almamıştır. Sadece aktif siyaset yaşamından uzaklaştırılmış değildir, aynı zamanda kendisi de aktif siyasette görev almayı istemiyor gibidir. Nitekim İÖ 54 yılının Ekim ayında Atticus'a yazdığı bir mektupta Roma devletinin "sadece tüm enerjisini ve gücünü değil, aynı zamanda rengini ve eski görünüşünü de yitirdiğinden" şikâyet edip "içinde güvenli olacağı, keyif veren bir devlet kalmadığını" söyler.[21] Başka deyişle ona göre özgürce ve etkili bir şekilde hareket edebileceği bir siyaset ortamı yoktur, bu yüzden siyasetten uzak olduğu mevcut durumdan ayrılmayacağını belirterek, kendisini gençliğinde deneyimlediği ve huzur verdiğini söylediği edebiyat ve felsefe çalışmalarına adamayı uygun bulur, temel çalışma konusu ise hitabettir (*oratoria*).

Cicero yaklaşık bir yıl önce, İÖ 55'te ideal hatibin karakterini irdelediği *De Oratore* başlıklı teknik bir eser kaleme almıştır. Bu eserde hitabet ile felsefe arasındaki ilişkiyi incelerken bu iki alan arasında bir çatışma olduğu yönündeki Platon'a kadar uzanan felsefî yaklaşımları ele alarak çürütmeye çalışır.[22] Yine Cicero seneler önce, henüz on dokuz yaşındayken yazdığı *De Inventione*'de de aynı konuyu ele almıştı. 1.1-5'te

---

[21] Cic. *Att.* 4.18.2: "amisimus, ... omnem non modo sucum ac sanguinem sed etiam colorem et speciem pristinam civitatis. nulla est res publica quae delectet, in qua acquiescam."

[22] Bkz. E. Fantham, *Roman World of Cicero's de Oratore*, Oxford, OUP, 2006, s. 19. Buna karşın *De Oratore*'de konuşmacılar olan Crassus ve Antonius düşünülürse Atina'daki tartışmaları biliyor görünür (örneğin 1.45-47; 1.85; 3.56-73), Carneades'in öğrencisi olan Academiacı Charmadas ile Epicurusçuların retoriğe dönük eleştirilerine değinir, 1.47'de Platon'un hitabetle ilgili katı karşı çıkışına yanıt verir. Bkz. Fantham, *ae*, s. 49-77; J. Wisse, "The Intellectual Background of Cicero's Rhetorical Works", *Brill Companion to Cicero: Oratory and Rhetoric*, Ed. James M. May, Leiden, Brill, 2002. s. 361-362; "De Oratore: Rhetoric, Philosophy, and the Making of the Ideal Orator", *ae*, s. 390.

eseri yazma amacını anlatırken hitabetin gerekli kıldığı belagatin (*eloquentia*) bir sanat, çalışma alanı, beceri veya doğanın bir armağanı olsun, neticede insanlık için en onurlu gerekçelerle doğduğunu ve en iyi nedenlerden ötürü varlığını sürdürdüğünü belirtir. Dolayısıyla ona göre bir insan tüm enerjisini hitabete ayırmakla birlikte "aklın en doğru ve en onurlu çalışmalarını" (*rectissimis atque honestissimis studiis rationis*), yani felsefeyi es geçerse, bir vatandaş olarak kendisine yararı olmayan, vatanı için tehlikeli bir besin almış olur (1.1). Cicero aynı yaklaşımı *De Oratore*'de de sürdürmüştür, eserin temel mesajı ideal hatibin her türlü bilgiye sahip olması gerektiğidir, nitekim konuşmacılardan Crassus üçüncü kitapta felsefî bilgilere sahip olan hatibin diğer tüm hatiplere üstün geleceğini söyler.[23] Bu bağlamda bu eser Roma'ya özgü olan felsefe ve retorik eğitiminin sentezini ortaya koyarak Yunan felsefesini reddetmeye değil, filozoflar ile retorikçiler arasındaki tartışmayı sonlandırmaya çalışır. Tarihsel olarak düşündüğümüzde bu Cicero'nun külliyatında felsefenin önemini fazlasıyla vurguladığı ilk eserdir, dolayısıyla *De Oratore* bize Cicero'nun sadece felsefenin hitabetle ilgisine ve farklı filozofların bu konudaki yaklaşımlarına dair görüşlerini değil, aynı zamanda bu dönemde bir çalışma konusu olarak felsefeye yüklediği anlamı göstermesi bakımından da önemlidir. Örneğin 1.9'da felsefenin "en eğitimli kişilerce" (*ab hominibus doctissimis*) "övgüye değer olan tüm sanatların yaratıcısı ve babası" (*omnium laudatarum artium procreatricem et parentem*) olarak görüldüğüne dikkat çeker.

Bununla birlikte her ne kadar Cicero *De Oratore*'den sonra da hitabet üzerine çalışmayı sürdürmüş ve bu konuyla ilgili olarak İÖ 54'te *Partitiones Oratoriae* ve İÖ 52'de *De Optimo Genere Oratorum* eserlerini kaleme almışsa da, onun sadece bu konuya odaklandığı söylenemez. Bu dönemde yoğun bir şekilde felsefe çalışmış ve siyasî meseleleri de felsefî bir bakış

[23] *De Orat.* 3.143. Bkz. Wisse (2), *age*, s. 361-383; Fantham, *age*, s. 53-54.

açısıyla ele almıştır. Özellikle de İÖ 54'ün Aralık ayında optimates sınıfındaki önemli siyasî figürlerden biri olan Lentulus Spinther'e yazmış olduğu bir mektupta felsefeyi siyasetten uzakta, bir *otium* uğraşısı olmaktan çıkarmış, sürgünden dönüşünde aldığı aktif siyasetten uzak durma tercihinin haklılığını savunurken felsefe ile siyaseti iç içe geçmiş uğraş alanları olarak görmüştür. McConnell Cicero'nun bu görüşünün bu mektubu bir *apologia*'ya (savunma, özür) dönüştürdüğünü ve mektubun temelde hem Pompeius'a hem de Caesar'a olan kimi siyasî bağlılık gerekçelerinden[24] ötürü Cicero'nun toplumsal konumunun gerçeklerine dayandığını, bununla birlikte Cicero'nun siyasî açıdan yaşadığı zorlukların yanı sıra bir tür siyaset felsefesi ile pratik etiğe başvurduğunu belirtir. Cicero bu bağlamda mektubunda konuyla ilgili olarak "otoritesinden aşırı derecede etkilendiğini" söylediği[25] Platon'a siyaset ile felsefenin kesiştiği iki önemli göndermede bulunur, bunlar Platon'un yedinci ve beşinci mektuplarına yaptığı göndermelerdir. Yedinci mektupla ilgili olarak bir vatandaşın "anne babasına ve vatanına karşı kaba güç kullanmaması gerektiğinden"[26] söz eder, ki Platon da kendi mektubunda vatandaşın iyi yönetilmediğinde, konuşması işe yarayacaksa ve konuştuğu için öldürülmeyecekse, şikâyetçi olabileceğini, ancak bunun için vatanına karşı kaba güç kullanmaması ve idealindeki siyasî sistemi kente getiremeyecekse bu uğurda acı çekmektense sessiz kalıp kendisi ve kenti için dua etmesi gerektiğini söyler.[27] Cicero Platon'un beşinci mektubuna yaptığı göndermede Platon'un yaşlılığında Atina halkını anlayıştan yoksun bulduğu (*populum Atheniensem... desipientem*),

---

[24] Örneğin Cicero Caesar'a karşı siyasî yükümlülükleri gereği Caesar'ın kendisinden Vatinius'u savunmasını istediğinde bunu reddedememişti (*Fam.* 1.9.9-16), keza Cicero'nun kardeşi olan Quintus da Caesar'ın elçisiydi ve Pompeius'a Cicero'nun aktif siyasete devam edeceğinin sözünü vermişti (1.9.9; 1.9.21). Bu örnekler için bkz. McConnell, *age*, s. 35-36.

[25] Cic. *Fam.* 1.9.18: "Plato, quo ego vehementer auctore moveor."

[26] Cic. *Fam.* 1.9.18: "vim neque parenti nec patriae adferre oportere."

[27] Pl. *Ep.* 7.331b4-c6.

dolayısıyla ne iknayla ne de zor kullanmak suretiyle yönetilebileceğini düşündüğü için aktif siyasette yer almadığını[28] hatırlatır ve kendi durumunda Platon'dan farklı düşündüğünü, Roma halkını akılsız bulmadığını, dahası aktif siyasette yer alıp almamasının kendisi için tartışılacak bir konu olmadığını belirtir.[29] Bu göndermelerden ilki Cicero'nun Platon'u bir nevi siyaset felsefesi bağlamında teorik olarak örnek aldığını, ikincisi ise tarihsel bir figür olarak Platon'un aktif siyasetle ilgili yaklaşımını kendi yaklaşımıyla kıyasladığını gösterir.[30]

Cicero'nun bu dönemde siyaset ve felsefe ilişkisi bağlamında Platon'u örnek alması ya da kendisini onunla kıyaslaması bu mektupla sınırlı değildir. Crassus'un İÖ 53'te Parthlara yenilmesiyle son bulan birinci triumvirinin ardından yaşanan Caesar ile Pompeius arasındaki iç savaş döneminde, özellikle de yazdığı bazı mektuplarda kendisini adeta Platon'la aynı düzlemde görüp siyasî tarafların üstünde olan, onlara öğütler veren bir bilge figür olarak değerlendirir ve felsefeyle bu şekilde uğraşmaktan mutlu olduğunu ifade eder. Cicero bu mektuplardan birini İÖ 50 yılının 15 Ekim'inde, Academiacı Aristus'la vakit geçirdiği Atina'dan yazmıştır. Atticus'a yazmış olduğu bu mektupta Caesar'ın askeri eylemlerini duyduğunu belirterek Roma'daki siyasî durumun daha da tehlikeli bir hal alacağını öngördüğünü söyler. Dahası kendi durumunu betimlerken "şu anda Atina kalesindeki durumum bana keyif veriyor" der.[31] McConnell buradaki "Atina" ve "kale" kelimelerine dikkat çekerek Cicero'nun başka eserlerinde de Atina'yı felsefe ve felsefî çalışmaları yerine kullandığını hatırlatır ve kalenin (*arx*) filozofun güncel siyasî tartışmalardan uzakta ve güvende oluşunu imlediğini belirtir.[32] Nitekim kardeşine

---

[28] Pl. *Ep.* 5.322a7-b4.

[29] Cic. *Fam.* 1.9.18.

[30] Bu konuyla ilgili kapsamlı bir analiz için bkz. McConnell, *age*, s. 35-44.

[31] Cic. *Att.* 6.9.4: "in arce Athenis statio mea nunc placet." Bkz. Phld. *Ind. Acad.* 35.2-3; Plu. *Cic.* 36.7; Cic. *Fin.* 5.8; *Ac.* 1.12.

[32] McConnell, *age*, s. 150. Bkz. Cic. *Fin.* 5.2-8; *Off.* 1.1; 3.6.

yazdığı bir mektupta felsefeyi Atina yakınındaki Hymettus dağından değil, kendi kalesinden (*ab arce nostra*) edindiğini söyler.[33] Dahası Atticus'a yazdığı bir mektupta Atina'da deneyimlediği felsefe çalışmasını bu dönemde etkin olamadığı siyasetten uzak durarak huzur bulduğu bir uğraş olarak görürken, bir mektubunda Atina'daki yaşamını "baştan aşağı felsefe" (*philosophia sursum deorsum*) olarak betimler ve başka bir mektubunda da Epicurusçularla vakit geçirmekten mutluluk duyduğunu belirtir.[34]

Cicero felsefe çalışırken ne kadar huzurlu olsa da, İÖ 49'da yazmış olduğu bazı mektuplardan anladığımız kadarıyla, yine de Roma'daki siyasî belirsizlik aklını meşgul etmeyi sürdürür.[35] Bu yüzden siyasetten tümüyle uzak olmayı başaramamış, istememiş ya da en azından yukarıda da belirttiğimiz gibi Caesar ile Pompeius arasındaki iç savaşta siyasî öğütler veren tarafsız bir bilge rolü üstlenmiştir.[36] Örneğin İÖ 49'un 19 Ocak'ında kendisinin siyasetten uzakta ve dolayısıyla "sıkıntılı bir görevde olmadığını" (*ego negotio... turbulento*) belirttiği bir mektubunda ne Caesar'ı ne de Pompeius'u destekler görünür, aksine ikisine de eleştiri getirir. Örneğin Caesar'ın Roma'nın devlet otoritesinden onay almadan, kendi başına hareket etmesini "ahlâki doğruluktan" (*honestas*) yoksun olmasına bağlar, zira ona göre Caesar her şeyi "kendi saygınlığı" için (*dignitatis causa*) yapıyorsa da, erdemin olmadığı yerde saygınlık da yoktur. Onu ağır bir şekilde eleştirir:

Roma halkının imparatorundan mı, yoksa Hannibal'den

---

[33] Cic. *Q. Fr.* 2.9.3. Bkz. McConnell, *age*, s. 151.

[34] Cic. *Att.* 5.10.5; 5.11.6; 4.18.2. Bkz. McConnell, *age*, s. 151-153.

[35] Örneğin bkz. Cic. *Att.* 7.12.2.

[36] Cicero'nun iç savaş boyunca sergilediği birbiriyle çelişkili gibi görünen siyasî tavırları, karamsarlığı, herhangi bir etkisi olmadığı halde nispeten Pompeius'a verdiği destek, bunu yükümlülük olarak görmesi, tarafsızlığı vb. konularla ilgili olarak bkz. P. A. Brunt, "Cicero's Officium in the Civil War", *JRS*, 76, 1986, s.12-32.

mi bahsediyoruz? Ey bir erdemin gölgesini bile görmemiş, çılgın ve zavallı adam![37]

Cicero'nun burada kullandığı siyasî dilin üzerinde çalışmakta olduğu felsefe diline yakınsadığı düşünülebilir. Örneğin "ahlâki doğruluk" olarak çevirdiğimiz *honestas* terimi, daha sonraki felsefe metinlerinde de sıkça kullanılmıştır.[38] McConnell Cicero'nun burada Caesar'a felsefe diliyle eleştiri yaptığını düşünür ve "ahlâki doğruluk" yanında "erdem" vurgusunun da Stoacılıktan kaynaklandığını varsayar.[39] Dahası aynı yazara göre Cicero burada Platon'dan da esinlenmiş olabilir, zira "erdemin gölgesi" tamlamasında geçen "gölge" teriminin Platon'un özellikle de mağara alegorisinde kendini gösteren[40] metafizik kuramını ama özellikle de Socrates'in sadece gölgeler için birbirleriyle savaşan insanların yönettiği devletlere getirdiği eleştiriyi[41] anımsattığını belirtir. Bununla birlikte McConnell Cicero'nun Caesar'ın psikolojik durumunu da açıkça Platoncu terminolojiyi kullanarak eleştirmiş olabileceğini söyler,[42] ona göre Caesar tiran yetkisine kavuşmak ister, bu da Socrates'in hiçbir akıllı insanın tiran yetkisini istemeyeceği, zira tiranlığın insana mutsuzluk getireceği yönündeki yaklaşımını andırır.[43] Dolayısıyla Cicero belki de Platon'un bu yaklaşımını da göz önünde tutarak, yukarıda da alıntıladığımız gibi, Caesar'ın çılgın ve zavallı bir adam olduğunu düşünmüş ve tiranlık yetkisini istemenin çarmıha gerilmekten daha acınası (*miserius*) olduğunu belirtmiştir.[44]

---

[37] Cic. *Att.* 7.11.1: "utrum de imperatore populi Romani an de Hannibale loquimur? O hominem amentem et miserum qui ne umbram quidem umquam τοῦ καλοῦ viderit!"

[38] Örneğin bkz. *Leg.* 1.37; 1.45; 1.46; *Luc.* 50; 131; 135; 138; *Fin.* 1.25; 1.36; 2.19; 2.35; 2.43; 2.48; *Tusc.* 2.31; 2.52.

[39] McConnell, *age*, s. 87.

[40] Pl. *R.* 514a1-521a9.

[41] Pl. *R.* 520c-d.

[42] McConnel, *age*, s. 88.

[43] Bkz. Pl. *R.* 576b7-c4; 579c4-580a8.

[44] Cic. *Att.* 7.11.2.

Burada ironik olan, Cicero'nun felsefe çalışmayı siyasetten uzakta, bir *otium* uğraşısı olarak görürken, aynı zamanda felsefe yoluyla öğrendiği kimi görüşleri, öğütçü kimliğiyle mevcut siyasî durumu analiz ederken de kullanmış olmasıdır. Cicero'nun sonraki mektuplarında bu durum daha açık bir hal alır. Nitekim İÖ 49 yılının 25 Ocak'ında yazdığı bir mektupta "en adaletsiz barışın vatandaşlarla yapılan en adil savaştan daha hayırlı olduğunu"[45] söylerken, neredeyse bir ay sonra, 17 Şubat'ta yazmış olduğu başka bir mektupta[46] Caesar'a bir mektup yazdığını ve bu mektupta Pompeius'u sert bir şekilde eleştirmeyip aksine onu güzel sözlerle andığını söyleyerek dostça bir uzlaşma arayışı içinde olduğunu belirtir.[47] Zira Atticus'a yazdığı aynı mektupta da Pompeius için severek yaşamından vazgeçeceğini ve dünyada onun kadar değer verdiği kimse olmadığını, ancak mevcut koşullarda devletin esenliğinin tümüyle ona dayanmadığını vurgular.[48] Açımlarsak, Cicero burada uzlaşma arayan, öğütçü kimliğiyle 30 tiran döneminde Atina'yı terk etmeyen ama aynı zamanda tiranlara tümüyle boyun eğmeyen Socrates'i[49] örnek aldığını, siyasî karışıklığa rağmen İtalya'yı terk etmediğini belirtir. Ona göre sorun kendisinde değil, öncelikli olarak Pompeius'tadır, zira Pompeius yaptığı işlerin hiçbirinde "bilgece" (*sapienter*) ve "cesurca" (*fortiter*) davranmamış, Caesar'ın güçlenmesine neden olmuş, sonra ondan korkmuş, tüm barış şartlarını reddetmiş, buna karşın savaş hazırlığı yapmamış, kenti terk etmiş, Picenum'u hatasından ötürü kaybetmiş, kendisini Apulia'ya hapsetmiş ve hiçbir açıklama yapmadan Yunanistan'a gitmek

---

[45] Cic. *Att.* 7.14.3: "(pax) iniusta utilior est quam iustissimum bellum cum civibus."

[46] Cic. *Att.* 8.2.1.

[47] Üç gün önce yazdığı mektupta da (*Att.* 7.26.2) iç savaşta önderlik etmemesini barış arayışının olmasına bağlar. Bkz. Brunt (4), *age*, s. 19-20.

[48] Cic. *Att.* 8.2.4. Karş. 7.20.2.

[49] Bu konuyla ilgili olarak bkz. Plu. *Lys.* 15.5, Paus. 1.2.2; 3.5.1; Pl. *Ap.* 32c3-d8; *Ep.* 7.324c2-325b1; Xen. *Mem.* 1.2.30-39. Karş. McConnell, *age*, s. 91-92.

istemiştir.[50] Dolayısıyla Pompeius Cicero'nun siyasî olarak güçlü bir şekilde destekleyebileceği biri değildir. Bu yüzden, McConnell'ın da hatırlattığı gibi, Platon'un İÖ 361 yılında Syracusae'da kriz çıkınca Dion'un dostu ve bir Atina vatandaşı olarak tiran Dionysus'a adım atması gibi,[51] Cicero da kendisinde umut görmediği Pompeius'un dostu olarak Caesar'a yakınlaşmak ve Roma'daki iç savaşı sonlandırmak ister.[52]

Cicero'nun siyasî olarak herhangi bir görevde bulunmadığı, birinci triumvirinin kurulduğu, sürgüne gönderildiği, geri çağrıldığı, iç savaşın yaşandığı İÖ 60 ile 48 yılları arasındaki metinlerine ve yukarıda ele aldığımız düşüncelerine baktığımızda şu sonuca varıyoruz: Cicero her ne kadar başta siyasetten uzak durmak, edebi ve felsefî çalışmalarla meşgul olmak istemiş, eserler kaleme almış, hatta bazen bu eser ve çalışmaları Roma'nın kendisini karamsarlığa iten mevcut siyasî durumunda huzur bulduğu bir sığınak olarak görmüşse de, özellikle de iç savaşın başlamasıyla birlikte siyasî çalkantının etkisinden kurtulamamış, nispeten Pompeius'un yanında görünür olsa bile Caesar'a karşı açık ve etkili bir siyasî tavır içinde olmamış, savaşın taraflarını ve gelişmeleri bazen felsefî açıdan ele alan, taraflara öğüt veren ve onları Roma'nın iyiliği için uzlaştırmaya çalışan biri olmuştur.

Siyasî Bir Hedef Olarak Felsefeyi Romalılara Tanıtma (İÖ 45-44)

Caesar'ın İÖ 48'deki Pharsalus Savaşı'nı kazanmasıyla birlikte henüz Roma'daki iç savaş sonlanmadıysa da, Caesar en bü-

[50] Cic. *Att.* 8.2.4; 8.3.3; 8.8.1. Daha önceki bir mektubunda da (7.11.3) Caesar'ın askeri ve siyasî hamlelerine yanıt olarak Pompeius'un Roma'yı terk etme planına Gallialıların Roma'yı istila ettiğinde atalarının kaçmamış olduğunu ve Pericles'in düşman saldırısında surları terk etmediğini hatırlatarak karşı çıkar, yine ona ait olduğunu söylediği "devlet surların içinde değildir" sözüne, devletin Roma'daki "sunaklarda ve sunakların ateşinde" olduğunu söyleyerek yanıt verir.

[51] Pl. *Ep.* 7.333d1-3.

[52] McConnell, *age*, s. 97.

yük güç haline geldi. Bu dönemde yine aktif siyasetin dışında olan Cicero'nun özellikle de İÖ 45'te ve Caesar'ın öldürüldüğü İÖ 44'te kaleme aldığı metinlerin genelde önsöz sayılabilecek olan giriş kısımlarında felsefe çalışması sadece kişisel bir entelektüel uğraş ve kızı Tullia'yı yitirmenin acısını hafifletebilmek için[53] bir vesile olarak değil, aynı zamanda siyasî ve toplumsal bir amaç çerçevesinde topluma ve dolayısıyla devlete bir hizmet aracı olarak sunulur. Bu bağlamda ele alacağımız eserler İÖ 45 yılında yazılan *De Natura Deorum*, *Academica*, *De Finibus Bonorum et Malorum*, *Tusculanae Disputationes* ve İÖ 44 yılında yazılan *De Divinatione*'dir.

Cicero *De Divinatione*'de niçin felsefeyle uğraştığını açıklarken aynı zamanda hem iç savaş, hem de Caesar'ın egemenliği döneminde aktif siyasette bulunmamasına bağlı olarak yine de topluma ve devlete hizmet etmeyi sürdürdüğünü kanıtlamak ister. Açarsak, ona göre temelde felsefeyle uğraşmasının nedeni "ülkenin içinde bulunduğu zor durum"dur (*casus gravis civitatis*), buna bağlı olarak "iç savaşın hüküm sürdüğü böyle bir durumda ne her zaman yaptığım gibi devleti koruyabildim, ne de hiçbir şey yapmadan durabildim"[54] der. Aynı yerde vatandaşların şükran duymasa bile kendisini affedeceğini söyleyen Cicero devlet tek bir kişinin egemenliğindeyken saklanmadığını ve kaçmadığını belirtir, ona göre Platon'dan ve genel olarak felsefeden öğrendiği üzere siyasî rejimler doğal bir süreç içinde değişebilir ve bu çerçevede düşünüldüğünde Roma'daki rejim de doğal olarak değişmiş ve tiranlığa dönüşmüştür. Böylesine zor bir dönemde yapabileceğinin en iyisini yapmış ve Roma vatandaşlarına hizmet etmiştir.

Ancak Cicero burada felsefe çalışmasıyla ya da en azından genel olarak kehanet konusunu ele almakla vatandaşlarına ve dolayısıyla Roma devletine nasıl hizmet etmiş olduğunu

[53] Bkz. Cic. *Att.* 12.13.2; 12.14.1-3; 12.15; 12.18.1. Sulpicius Rufus'un Cicero'yu tesellisi için bkz. *Fam.* 4.5.

[54] Cic *Div.* 2.6: "cum in armis civilibus nec tueri meo more rem publicam nec nihil agere poteram."

açıklamaz. Cicero bu konuyla ilgili benzer bir muğlak tavrı *De Natura Deorum*'da da sergiler. Buna göre Cicero felsefeye yeni başlamış olmadığını, gençlik döneminden itibaren felsefeye hiç de azımsanmayacak bir zaman ve enerji harcadığını hatırlatarak "felsefenin tüm ilkelerinin" (*omnia philosophiae praecepta*) yaşama aktarılması gerektiğini belirtir, kamu ve özel yaşamında akıl ve felsefî öğretiyle belirlenmiş olan bu ilkeleri uyguladığını söyler. Buradan felsefenin yaşama kılavuzluk edecek ilkeler içerdiği sonucu çıkarılabilir. Bununla birlikte *De Divinatione*'de olduğu gibi, devletin tek bir adam tarafından yönetilmeye başladığından söz ederek bu durumda "felsefeyi insanlarımıza açıklamayı düşündüm"[55] der ve felsefedeki önemli ve seçkin konuların Latin edebiyatında da ele alınmasının devletin onuruna ve şanına büyük bir katkı sağlayacağını savunur. Cicero bunun nasıl ve ne ölçüde olacağını yine açıkça ortaya koymasa da felsefe yazıları sayesinde birçok kişiyi sadece felsefe öğrenmeye değil, aynı zamanda felsefeyle ilgili yazılar yazmaya da yönlendirdiğini hatırlatarak kendisinden önce Yunan eğitimi alan pek çok Romalının, öğrendiğini kendi vatandaşlarıyla paylaşmadığını, zira öğrendiği konuların Latincede ifade edilemeyeceğini düşündüğünü belirtir.[56] Oysa Cicero'ya göre Latince artık kelime dağarcığı bakımından Yunancadan aşağı kalır değildir, dolayısıyla felsefe konularının Latince eserlerde ele alınması mümkündür ve son kertede bu tür felsefe çalışmaları Cicero'ya, nasıl olacağı belirsizse de Roma devletini yücelten unsurlar olarak görünür.

Cicero'nun yukarıdaki yaklaşımını *Academica*'nın giriş kısmında da görürüz. Cicero, Zarecki'ye göre, kendisini hem Romalı bir filozof, hem de yeni devlet adamları nesli için bir bilge olarak sunduğu bu eserinde[57] Varro'nun felsefe çalışmaları üzerinden genel olarak Latince felsefe metinlerinin, Pla-

---

[55] Cic. *Nat.* 1.7: "philosophiam nostris hominibus explicandam putavi."

[56] Cic. *Nat.* 1.8.

[57] Jonathan Zarecki, *Cicero's Ideal Statesman: In Theory and Practice*, Londra, Bloomsbury Academic, 2014, s. 124-125. Karş. Cic. *Nat.* 1.8; *Off.* 1.1.

ton, Aristoteles ve Theophrastus gibi üstatların örnek alınması durumunda, diğer edebi metinler gibi okunması keyifli eserler olacağını söyler. Cicero burada kendisinden de bahsedip aktif siyasette üstlendiği yükümlülüklerden uzak kalmasının etkisiyle ve kızı Tullia'nın ölümünden duyduğu üzüntüyle felsefeye sığındığını hatırlatarak böylece *otium*'u en soylu hazla geçirdiğini belirtir. Dahası bunu yukarıda ele aldığımız eserlerindeki tutumuna benzer şekilde, vatandaşları eğitmek bağlamında en yararlı (*utilius*) eylem olarak değerlendirir.[58]

Kuşkusuz Cicero'nun İÖ 45'te yazdığı eserler içinde felsefeyi Romalılara tanıtma görevini *De Finibus Bonorum et Malorum*'un birinci kitabının girişinde en uzun ve en kapsamlı şekilde yerine getirir. Cicero bu eserinde felsefeyi konu edinmesine karşı çıkanlar olacağını söyler ve bu kişileri kategorileştirerek tek tek hepsine yanıt verir. Buna göre dört temel karşı çıkış vardır: Birincisi, felsefeyle uğraşmanın tümüyle yersiz olduğu düşüncesidir, Cicero bu düşüncenin üzerinde fazla durmaz, sadece *Hortensius* adlı eserinde yanıt verdiğini hatırlatır.[59] İkincisi, felsefeyle az uğraşılması gerektiği düşüncesidir. Cicero'ya göre bu düşünceyi savunanlar felsefeyle az uğraşmaktan keyif alan kişilerdir, oysa Cicero felsefenin bir kez içine girildiğinde artık sınırlanamayacak ve geri dönülemeyecek bir uğraş olduğunu savunur.[60] Dahası felsefe çalışmasının sonunda bir bilgi elde edilecekse, elde edilen sadece bilgi değil, aynı zamanda bilginin verdiği hazdır. Böyle bir çalışmadan bıkmak ya da onu bu gerekçeyle sınırlandırmak, çalışmanın hedefi güzel olduğundan utanç vericidir, keza felsefe metni kaleme almak haz veriyorsa, kimse ondan yüzünü çevirecek kadar düşüncesiz olamaz. Cicero'nun yanıt verdi-

[58] Cic. *Ac.* 1.10-11.

[59] Cic. *Fin.* 1.2. İÖ 45 yılında yazılan ve günümüze ulaşmamış olan bu eserde ünlü bir hatip olan Hortensius'un (İÖ 114-49) felsefe karşıtı düşünceleri diğer bir konuşmacı olan Catulus tarafından çürütülür. Ancak eserin detaylı içeriğine ve Cicero'nun felsefeyi nasıl savunduğuna ilişkin bilgimiz yoktur. Karş. *Tusc.* 2.4.

[60] Cic. *Fin.* 1.2.

ği üçüncü karşı çıkış Yunan diline hakim olup yine Yunan kültürünün eğitimini almış olan kimi Romalıların felsefenin Latince bir metinde ele alınmasını imkânsız görmesidir. Cicero bu kişileri ikna etmenin daha zor olduğunu söyleyerek onların Yunancadan Latinceye harfi harfine çevrilen oyunları okumaktan zevk duyarken daha önemli olan felsefî konuların tartışıldığı Latince metinlerden zevk duymamasını şaşkınlıkla karşıladığını belirtir. Ona göre Platon'un iyi ve mutlu yaşama dair görüşleri de Latinceyle aktarılabilir. Nasıl ki Yunan düşünceleri Yunanlar tarafından okunabiliyorsa, Romalı görüşleri de Romalılar tarafından kendi anadillerinde okunabilir.[61]

Cicero *De Finibus Bonorum et Malorum*'da olduğu gibi *Tusculanae Disputationes*'te de (1.1-3) Latincede felsefe çalışmanın mümkün olduğunu savunurken, bu kez felsefeyi genel olarak iyi yaşamayı mümkün kılan tüm ilimlerin temeli olarak değerlendirir ve bu bağlamda sadece Yunanca ile Latinceyi kıyaslamaz, aynı zamanda bu kıyası aşarak Romalıların Yunanlardan farklı hususlardaki üstünlüğüne dikkat çeker. Örneğin Cicero felsefeyi Latince incelemesinin nedeni olarak felsefenin Romalılar arasında Yunanca ve Yunan üstatlar aracılığıyla anlaşılamamasını değil, keşif yapma konusunda Romalıların Yunanlardan daha bilge olmasını ve Yunanlardan öğrendiklerini daha iyi noktalara taşımasını gösterir. Nitekim ona göre Romalılar yaşamdaki âdetleri, yerel ve aileye özgü meseleleri Yunanlardan daha iyi ve daha doğru bir üslupla incelemektedir. Bununla birlikte Roma devleti, Yunan devletlerine kıyasla daha iyi kurum ve yasalar üzerine inşa edilmiştir, keza Romalılar askerlikte de cesaret ve disiplin bakımından Yunanlardan üstündür. Cicero bu siyasî ve askeri üstünlüğün tümüyle Romalı karakterine içkin olduğunu, edebiyat yani kitaplar yoluyla öğrenilmediğini vurgulama ihtiyacını hisseder, ona göre bu karakter üstünlüğü ne Yunanların ne de başka herhangi bir soyun karakteriyle kıyaslanabilir. Romalı karakterinde bü-

[61] Cic. *Fin.* 1.3-6.

yük bir ağırbaşlılık (*gravitas*), sarsılmazlık (*constantia*), ruh yüceliği (*magnitudo animi*), dürüstlük (*probitas*), inanç (*fides*) ve her alanda kendini gösteren seçkin bir erdem (*excellens... virtus*) vardır. Bu muhakemenin doğal bir neticesi olarak Cicero Yunanların edebiyat alanındaki üstünlüğünü kabul etmekle birlikte, bu üstünlüğün karakter üstünlüğüne değil, Romalılardan önce edebiyata başlamalarına ve dolayısıyla başlangıçta rakipsiz olmalarına bağlar. Bu yüzden Yunan edebiyatının en eski örnekleri olarak Homeros ve Hesiodos'un Roma'nın kurulmasından önce, Archilochus'un ise Romulus'un krallığı döneminde yaşadığını hatırlatır. Dahası, Latin edebiyatının seçkin bir örneği olan Livius'un Roma'nın kurulmasından 510 yıl sonra, C. Claudius ile M. Tuditanus'un Consul'lüğü sırasında bir oyun yazdığını söyler. Dile getirilmese de, buradan anlaşılan şudur: Cicero'ya göre Latin edebiyatı Yunan edebiyatıyla aynı dönemde başlasaydı, Romalılar neredeyse her alanda gösterdikleri karakter üstünlükleri sayesinde edebiyat alanında da Yunanlardan üstün olacaktı, dolayısıyla Romalıların felsefeyi sadece Yunanlara ve Yunancaya özgü bir çalışma alanı olarak görmemesi gerekir.

En nihayetinde Cicero'nun, burada ele aldığımız eserlerinde, felsefe çalışmasının insanların inançlarını ve eylemlerini etkileyebileceğini düşündüğünü söyleyebilir miyiz? Felsefenin ve ona ilişkin çalışmaların böyle bir gücü var mı? Baraz'a göre Cicero vatandaşları felsefe çalışmalarıyla etik ve bilgi bağlamında eğiterek onların devletle olan ilişkilerini değiştirmek ve yine onları kendi inandığı siyasî ideale uygun olarak sadık vatandaşlara döndürmek ister, bu aynı zamanda devletin durumunu düzeltmek anlamını da taşır.[62] Bununla birlikte Cicero'nun bu yaklaşımını birinci triumviri ve iç savaş sırasındaki *otium* anlayışıyla karşılaştırırsak, Cicero'nun o dönemden farklı olarak dışarıdan siyasî öğütleriyle devlete hizmet

[62] Yelena Baraz, *A Written Republic: Cicero's Philosophical Politics*, New York, PUP, 2012, s. 46-47.

etme umudunu yitirdiğini düşünmek mümkündür. Başka deyişle bu dönemde aktif siyasetin içinde ya da başka bir şekilde devlete yarar sağlayamadığını düşünen Cicero Latince felsefe eserleri yazmak suretiyle devlete yararlı olmayı istemiştir.

3.2. Felsefe Bağlamında Siyaset Teorisi

Aktif Siyaset Savunusu ve İdeal Devlet Adamı Anlayışı

Cicero *De Re Publica*'nın başında bir vatandaşın niçin aktif siyasetle ilgilenip devlette görev alması gerektiği konusunu inceler. Bunun için öncelikle devlette görev almanın vatanseverlik olduğunu kanıtlamak ister ve Roma tarihinden örnekler verir. Ona göre güçlü bir vatanseverlik duygusuna sahip olmasalardı "C. Duelius, A. Atilius ve L. Metellus Roma'yı Kartaca'nın öfkesinden koruyamaz, iki Scipio İkinci Kartaca Savaşı'ndan doğan alevleri kanlarıyla söndüremez, Q. Maximus daha büyük bir birlikle kabaran savaşı durduramaz, M. Marcellus sonlandıramaz ve Publius Africanus kentin kapılarından düşman surlarının içine süremezdi."[63] Yine Cato'nun Tusculum'da *otium*'a çekilip keyif sürmek varken "hiçbir zorunluluk kendisini boyunduruk altına almamasına rağmen, huzur içinde ve *otium*'da ziyadesiyle tatlı bir şekilde yaşamaktansa, yaşlılığının doruğundayken kendisini dalgalara ve fırtınalara atmayı tercih ettiğini" hatırlatır.[64] Cicero Cato ve diğer

---

[63] Cic. *Rep.* 1.1: "nec Gaius Duilius Aulus Atilius Lucius Metellus terrore Carthaginis; non duo Scipiones oriens incendium belli Punici secundi sanguine suo restinxissent, nec id excitatum maioribus copiis aut Quintus Maximus enervavisset, aut Marcus Marcellus contudisset aut a portis huius urbis avulsum Publius Africanus compulisset intra hostium moenia."

[64] Cic. *Rep.* 1.1: "cum cogeret eum necessitas nulla, in his undis et tempestatibus ad summam senectutem maluit iactari, quam in illa tranquillitate atque otio iucundissime vivere." Cato'nun örnekliğiyle ilgili olarak bkz. McDonnell, *age*, s. 337. Burada siyasî yaşamda karşılaşılan tehlikeli durumlar kastedilmektedir, benzer metaforlar için bkz. Cic. *De Orat.* 1.2; *Att.* 2.7.4; *Dom.* 24; 137; *Sest.* 46; 73; 98. Karş. Cicero, *De Re Pvblica: Selections*, Ed. James E. G. Zetzel, Cambridge, CUP, 1995, s. 97.

devlet adamlarının yaşamlarını tehlikeye atacak kadar siyasî görev üstlenmelerini doğru buluyor gibidir ve bunu doğanın insan soyuna yüklediği bir sorumluluk olarak değerlendirir:

> Doğa tarafından insan soyuna öyle büyük bir erdem zorunluluğu ve öyle büyük bir toplum esenliğini koruma arzusu verilmiş ki, bu kudret hazzın ve *otium*'un tüm cazibesine üstün gelir.[65]

Buradaki toplum esenliğini koruma arzusu tümüyle, içinde bulunduğu vatanın ve onu yöneten devletin esenliğini koruma arzusudur. N. Wood'un da dikkat çektiği gibi, Cicero'nun Roma devletine olan vatansever adanmışlığı sadece devlete atfettiği faydacı bir amaçla açıklanamaz. Cicero'ya göre dünyada hiçbir şey kendisi için devletten daha değerli değildir, hatta devlete yaşamın kendisinden bile daha fazla değer verir, vatanın esenliğini devletin esenliğine bağlı gördüğünden, vatanın devlet eliyle korunmasını soylu bir iş sayması şaşırtıcı değildir.[66]

Ona göre vatan insanları kendisine bakması ve hizmet etmesi koşuluyla doğurmuş ve eğitmiştir; yine onlara güvenilir bir sığınak, dingin ve sakin bir yer sunmamıştır, aksine vatan zihinlerin, yeteneklerin ve yargı gücünün büyük ve en önemli kısmını kendi yararına ayırmış ve geriye kalan kısmını kişisel yaşamları için insanlara bırakmıştır.[67] Kuşkusuz bu vatan anlayışı ve vatanseverlik duygusu, yukarıdaki alıntıda da geçtiği gibi sadece hazlardan oluşan kişisel yaşamı reddeder, dolayısıyla Cicero'nun burada hazzı temel alan yaşam anlayışlarıyla aktif siyasetten uzak durulması gerektiğini öğütleyen, dolayısıyla vatanseverlik duygusunu değerli görmeyen Epicurus ve onun takipçilerine yanıt verdiği düşünülebilir.[68] Nitekim bu-

---

[65] Cic. *Rep.* 1.1: "tantam esse necessitatem virtutis generi hominum a natura tantamque amorem ad communem salutem defendendam datum, ut ea vis omnia blandimenta voluptatis otique vicerit."

[66] Cic. *Fam.* 2.15.3; 7.28.3; 10.12.5. Bkz. N. Wood, *age*, s. 121.

[67] Cic. *Rep.* 1.8.

[68] Cicero'nun eserlerindeki Epicurus karşıtlığıyla ilgili olarak bkz. Geert

rada geçen *otium* terimi, daha önce ele aldığımız Cicero'nun sürgünde ve iç savaş döneminde deneyimlediği *otium*'dan farklı olarak hiçbir toplumsal yararı olmayıp sadece kişisel hazza[69] dayalı olan bir yaşamı ifade eder. Cicero erdemin yaşama aktarılmadığı böyle bir yaşama karşı çıkarken "erdeme uygulamaya dökülmeden sadece bir sanatmış gibi sahip olmanın yeterli olmadığını" söyler.[70] Cicero bu yaklaşımını daha sonra kaleme aldığı *De Officiis*'te de sürdürerek geliştirir ve "doğal ahlâki doğruluk" (*naturalis honestas*) konusunda kaçınılması gereken hataları (*vitium*) sayarken insanın kendisini anlamı muğlak olan, zor ve gereksiz konulara aşırı vakfetmesini, bu uğurda aşırı çaba harcamasını ve buna bağlı olarak aktif yaşama dönük pratik kazanımlar elde edememesini yükümlülüğe aykırı bulur ve *De Re Publica*'daki yaklaşımına benzer şekilde "erdemin övgüsünün tümüyle eylemden kaynaklandığını" söyler.[71] Ona göre toplum için yararlı bir eylemde bulunmak, insani unsurları korumak sadece bilgi edinme çabasından ve bilimden değerlidir:

> Eylemin takip etmediği doğa bilgisi ve ona dönük tefekkür güdük kalmış ve tamamlanmamış demektir. Söz konusu eylem en iyi insani unsurları korumada görülür; bu, insan topluluğunu da ilgilendiren bir durumdur, bu yüzden bilginin önüne konmalıdır... [157] Arı sürüleri bal peteği yapmak için bir araya gelmez, aksine doğaları gereği sürücül oldukları için bal peteği yapar, aynı şekilde insanlar da çok daha geniş kapsamda yeteneklerini göz önünde tutup eyleme dökmek için topluluk oluşturur. Buna bağlı

Roskam, *A Commentary on Plutarch's De Latenter Vivendo*, Leuven, LUP, 2007, s. 49-52. Karş. N. Wood, *age*, s. 121.

69 "Haz" (*voluptas*) kavramının kötü anlamda kullanımının farklı örnekleri için bkz. Cic. *Luc.* 139; *Fin.* 1.33; *Tusc.* 4.6. *Otium* ile aynı düzlemde kullanımı içinse bkz. *Sest.* 23; 139.

70 Cic. *Rep.* 1.2: "Nec vero habere virtutem satis est, quasi artem aliquam, nisi utare."

71 Cic. *Off.* 1.19: "Virtutis enim laus omnis in actione consistit."

olarak insanları, başka deyişle insanlığın meydana getirdiği toplumu gözetme erdemi olmaksızın nesneleri bilme çabası çorak ve verimsiz bir bilme çabası olarak görünür, aynı şekilde ruh yüceliği de toplum bilincinden ve insanlar arasındaki bağdan yoksun olursa acımasızlığa dönüşür. O halde insanlar arasındaki birlik ve beraberlik, bilme çabasına üstün gelmelidir... [158] O halde insanlar arasındaki birliği ve toplumu koruma hedefini güden her yükümlülük bilgi ediminden ve bilimden öncelikli olmalıdır.[72]

Cicero bu bağlamda *De Re Publica*'da olduğu gibi *De Officiis*'te de vatanseverlik olgusunu öne çıkarır ve nesnelerin doğasını kavrayıp öğrenme arzusunda olan bir insanın en değerli bilgileri öğrenmeye atılmışken vatanı ciddi bir tehlikeyle karşılaştığında o an yıldızları saymak ya da evrenin büyüklüğünü ölçmektense vatanını kurtarmak için eylemde bulunacağını söyler.[73] Burada sadece vatan tehlikedeyken takınılması gereken erdemli tavırdan bahsedilirken, bu tavır *De Re Publica*'da aktif siyasette görev almak ve devlet adamlığı çerçevesinde ele alınır ve devlet yönetimi erdemin en büyük uygulaması olarak görülür:

---

[72] Cic. *Off.* 1.153: "Etenim cognitio contemplatioque naturae manca quodam modo atque inchoata sit, si nulla actio rerum consequatur. Ea autem actio in hominum commodis tuendis maxime cernitur; pertinet igitur ad societatem generis humani; ergo haec cognition anteponenda est... [157] Atque ut apium examina non fingendorum favorum causa congregantur, sed, cum congregabilia natura sint, fingunt favos, sic homines, ac multo etiam magis, natura congregati adhibent agendi cogitandique sollertiam. Itaque, nisi ea virtus, quae constat ex hominibus tuendis, id est ex societate generis humani, attingat cognitionem rerum, solivaga cognitio et ieiuna videatur, itemque magnitudo animi remota communitate coniunctioneque humana feritas sit quaedam et immanitas. Ita fit, ut vincat cognitionis studium consociatio hominum atque communitas... [158] Ergo omne officium, quod ad coniunctionem hominum et ad societatem tuendam valet, anteponendum est illi officio, quod cognitione et scientia continetur."

[73] Cic. *Off.* 1.154.

Sanat, uygulamaya dökülmeden, salt bilgi yoluyla öğrenilebilirse de, erdem ancak onun uygulamasında bulunur. Onun en büyük uygulaması devletin yönetimi ve her köşebaşında çınlattıkları gibi, lafta kalmayıp fiilen gerçekleşmesidir.[74]

En nihayetinde Cicero'nun metinlerinde "erkeğe yakışan karakter; erkekçe cesaret, sabır, olgun kuvvet", "karakter, zihin ya da yetenek üstünlüğü", "ahlâk yetkinliği, erdem, iyilik", "doğal ya da sonradan edinilmiş çekicilik; konuşmada yetkinlik, cazibe sahibi olma"[75] gibi birçok anlamda kullanılan *virtus* kelimesinin *De Re Publica*'da siyasî bir ideal olarak karşımıza çıktığı söylenebilir. Bununla birlikte bu yaklaşım, McDonnell'ın da belirttiği gibi, Aristoteles'in siyasî erdemi (ἀρετή) "edinilmiş alışkanlık" ya da "sahip olma" (ἕξις) değil de, "işe yararlılık" (χρῆσις) bağlamında tanımlamasını hatırlatır,[76] keza Cicero'nun erdem ile gayreti (*industria*) birbiriyle ilişkilendirmesi gibi, o da erdem ile işi (ἔργον) birbiriyle ilişkilendirir.[77] Cicero ile Aristoteles arasındaki temel fark Aristoteles'in eylem (πρᾶξις) ile teoriyi (θεωρία) felsefî açıdan uzlaştırmaya çalışırken, Cicero'nun bu iki kavram ve olgu arasında bir dikotomi kurarak siyasî olarak etkin olunmayan yaşam tarzına ilişkin bir tartışma açmasıdır.[78]

Cicero metnin devamında toplum yaşamını farklı bağlam-

---

[74] Cic. *Rep.* 1.2: "Etsi ars quidem, cum ea non utare, scientia tamen ipsa teneri potest, virtus in usu sui tota posita est. Usus autem eius est maximus civitatis gubernatio, et earum ipsarum rerum quas isti in angulis personant reapse, non oratione, perfectio." Cicero buradakine benzer bir yaklaşımı *De Orat.* 1.57'de de sergiler. Ayrıca Platon da *Grg.* 485d'de buradaki köşebaşı benzetmesini kullanır.

[75] Örnek kullanımlar için sırasıyla bkz. Cic. *Ver.* 5.1; *Mur.* 17; *Leg.* 1.44; *De Orat.* 3.170.

[76] Bkz. Arist. *Pol.* 1325a20; *EN* 1098a6; 1098b3; *MM* 1185a9-13.

[77] Arist. *EE* 1219a6. Ayrıca Cicero'nun Aristoteles'in erdemin uygulamaya dökülmesiyle ilgili yaklaşımını bildiğine ilişkin bkz. *Fin.* 2.19. Karş. *N.D.* 1.110. Bkz. McDonnell, *age*, s. 337-338.

[78] Aristoteles örneği için bkz. *Pol.* 1325b16-28. McDonnell, *age*, s.338.

larda yönlendiren ve yöneten olguların kaynağından söz ederek bu tartışmada aktif siyaset savunusunu sürdürür. Örneğin din bağlamında inanç (*pietas*) ve din (*religio*); yasalar bağlamında kavimler hukuku (*ius gentium*), vatandaşlık hukuku (*ius civile*), adalet (*iustitia*), güven (*fides*), eşitlik (*aequitas*); ahlâk bağlamında utanç (*pudor*), öz denetim (*continentia*), ahlâksızlıktan kaçınma (*fuga turpitudinis*), şan ve şöhret arzusu (*appetentia laudis et honestatis*), zorluklar ve tehlikeler karşısında cesaret (*in laboribus et periculis fortitudo*).[79] Bütün bunların aktif siyasetle uğraşmış kişiler, yani devlet adamları sayesinde âdetler (*moribus*) ve yasalar (*legibus*) yoluyla toplum yaşamında yer ettiğini düşünen Cicero devlet adamı ile filozofu kıyaslar. Filozof için seçtiği örnek İÖ 3. yy.'da yaşamış olan Platoncu Xenocrates'tir. Buna göre Xenocrates'in, öğrencilerinin kendisinden ne öğrendiği sorulduğunda "yasalar eliyle yapmaya zorlandıkları şeyleri kendi istekleriyle yapmayı"[80] cevabını verdiğini belirten Cicero "herkesi yöneticilerin otoritesi ve yasalara dayanan cezalarla, filozofların bile uyarılarıyla çok az kişiyi güç bela ikna edebildiği kuralları uygulamaya zorlayan"[81] devlet adamlarının bu ilkeleri açıklayan öğretmenlerden yani filozoflardan üstün sayılması gerektiğini söyler ve bu düşüncesini şöyle sürdürür:

> Nasıl ki Ennius'un isimlendirmesiyle "büyük ve egemen kentlerin" küçük köyler ve kalelerden üstün tutulması gerektiğini düşünüyorsam, aynı şekilde, büyük kentleri yargısı ve otoritesiyle[82] yönetenlerin de bilgelik bakı-

[79] Cic. *Rep.* 1.2.

[80] Cic. *Rep.* 1.3: "ut id sua sponte facerent, quod cogerentur facere legibus."

[81] Cic. *Rep.* 1.3: "qui id cogit omnes imperio legumque poena quod vix paucis persuadere oratione philosophi possunt."

[82] Cumhuriyet döneminde *auctoritas* yani otorite, yasama ve yürütme yetkisi bulunmayan, dolayısıyla sadece bağlayıcılığı olmayan kararlar alabilen Senatus'un akilane öneri ve yaklaşımlarını temsil eder. Dolayısıyla burada "büyük kentleri yargısı ve otoritesiyle yönetenlere" yapılan övgü aslında senator'lere yöneliktir.

mından devlet yönetimi işinde hiç görev almamış olan insanlara ziyadesiyle üstün tutulması gerektiği kanaatindeyim.[83]

Bununla birlikte Cicero *De Re Publica*'nın beşinci kitabında devlet adamının görevinde başarılı olabilmesi için teorik bilgiye de sahip olması gerektiğini vurgular. Buna göre devlet adamı adaleti ve yasaları bilmeye istekli olacak, mali kaynaklarına çok dikkat edecek, buna karşın zamanını yasama ve okuma yazma ile tüketmeyecek, bu sayede devleti doğru bir şekilde yönetebilecektir. Cicero bu noktada devlet adamının yasalara ilişkin teorik bilgisini dümencinin yıldızlara, doktorun da fizyolojiye ilişkin teorik bilgisine benzetir. Nitekim son kertede nasıl ki dümenci iyi bir yolculuğu, doktor hastasını korumayı, komutan da askeri zaferi hedefliyorsa, "devletin yöneticisinin" (*moderator rei publicae*) hedefi de "vatandaşların mutlu yaşamı"dır (*beata civium vita*), bu aynı zamanda insanlar arasındaki en büyük ve en iyi görevin yerine getirilmesi anlamını taşır.[84]

Cicero aynı yıl içinde yazdığı *De Legibus*'ta da filozof sayılabilecek kadar teorik bilgiye sahip olan devlet adamını adeta bir ideal gibi sunar. Örneğin bir yerde Phalerumlu tiran Demetrius'un "hem felsefe çalışmalarında, hem de devlet yönetiminde" (*doctrinae studiis et regenda civitate*) başarılı olduğundan bahseder.[85] Theophrastus'un ve muhtemelen Aristoteles'in öğrencisi olan Demetrius İÖ 317-307 yılları arasında Atina'yı yönetmiş, oligarşi lehine antidemokratik reformlar yapmıştır. N. Wood'un da dikkat çektiği gibi, Cicero Demetrius'u Romulus, Theseus, Lycurgus, Solon ve Cleisthenes gibi ünlü devlet kurucuları ve yasa koyucuları ile kıyaslar, belki de onun yaşamını kendi yaşamına benzetir, zira ikisi

[83] Cic. *Rep.* 1.3: "Equidem quemadmodum 'urbes magnas atque imperiosas', ut appellat Ennius, viculis et castellis praeferendas puto, sic eos qui his urbibus consilio atque auctoritate praesunt, eis qui omnis negoti publici expertes sint longe duco sapientia ipsa esse anteponendos."

[84] Cic. *Rep.* 5.5; 8.

[85] Cic. *Leg.* 3.14. Karş. 2.66; *Rep.* 2.2; *Off.* 1.3; *Fin.* 5.54.

de bir dönem devlet yönetmiş olan filozoflardır, iktidarlarını kaybettiklerinde felsefeye sığınmışlardır.[86] Cicero yine *De Re Publica*'da "Yunanların bilge dediği o yedi kişinin de neredeyse tümüyle devlet işlerinde görev aldığını" hatırlatarak bu sefer de ters bir bakış açısıyla aktif siyasetle ilgilenen filozofları örnek vermiş olur.[87] Dolayısıyla Cicero'nun aynı yıl yayınlanmış olan iki eserinde beliren devlet adamı ve filozof kıyasında filozof aleyhine olan temel belirleyici etkenin aktif siyasette görev almamak olduğu söylenebilir.

Atkins'in de dikkat çektiği gibi, Cicero bu bağlamda tıpkı Aristoteles gibi[88] siyaset bilgisini sadece pratik deneyimle elde edilen bir güç (*potestas*) olarak görür,[89] dolayısıyla pratik deneyim sahibi olmayan, dahası aktif siyasete katılımı zararlı bulan kişilere yanıt verir. Bu kişiler "her şeyden önce devletin savunulması için sergilenmesi gereken çabalara karşı çıkar"[90] ve cesur insanlara rezil ölüm korkusunu yakıştırır. Oysa Cicero'ya göre cesur insanlara yaşamlarının vatana adanması değil, doğa tarafından yaşlılık yoluyla tüketilmesi zavallılık olarak görünür. Dahası Cicero'nun karşı çıktığı aynı kişiler devlete yararı dokunan cesur insanların halkın "dönekliği" (*levitas*) ve "vahşiliği" (*crudelitas*) yüzünden felakete ve haksızlığa uğratıldığı gerekçesini sunar, Cicero bu kişilerin Yunan ve Roma tarihinden verdiği örnekleri aktarır:

> Bunun için de Yunanlardan, Persleri yenip tutsak eden Miltiades'i örnek gösteriyorlar. O ki şanlı zaferini kazanırken vücudunda oluşmuş olan yaralar iyileşmediği için, düşmanın silahlarına karşı koruduğu yaşamını, vatandaşları tarafından zincirlenerek yitirmişti. Themistocles

---

86 N. Wood, *age*, s. 123.

87 Cic. *Rep.* 1.12: "eos vero septem, quos Graeci sapientes nominaverunt, omnes paene video in media re publica esse versatos."

88 Arist. *EN* 10.9.

89 Atkins, *age*, s. 28.

90 Cic. *Rep.* 1.4: "qui contra disputant, primum labores qui sint re publica defendenda sustinendi."

ise korkutulup, özgürleştirdiği vatanından sürülmüştü, hem de korumuş olduğu bir Yunanistan limanına da değil, aksine zamanında yıkmış olduğu yabancı bir kıyıya (Argos'a). Gerçekten de Atinalıların en seçkin vatandaşlarına karşı dönekliğinin ve vahşiliğinin örnekleri yok değildir; onlarda ortaya çıkıp yayılan bu örneklerin bizim çok ağırbaşlı sitemize de taşındığını söylüyorlar: [6] Örneğin Camillus'un sürgünü, Ahala'nın uğradığı hakaret, Nasica'nın kıskanılması, Laenas'ın sürgünü, Opimius'un suçlu çıkarılması, Metellus'un kaçışı, C. Marius'un acımasızca katledilmesi ve çok geçmeden başka birçok seçkinin de yıkıma uğraması.[91]

Daha sonra Cicero devlet için yaptıklarından bahsederek yukarıdaki örneklere kendisini de ekler:

Yaptığım büyük işlerden ötürü başıma gelenler beklediğimden daha ağır ya da öngörülemez değildir. Öyle biriydim ki, çocukluğumdan beri ilgilendiğim çalışma alanlarından farklı farklı keyif duymama rağmen, bir açıdan dingin bir yaşamdan daha büyük bir kazanç sağlamak da, öte yandan, hepimizin başına bir felaket geldiğinde, ortak talihsizlikten adilce payıma düşenden fazlasına katlanmamak da mümkün olabilirdi benim için. Ancak vatandaşlarımı korumak ve kendimi tehlikeye atma pahasına geri kalan herkesin ortak huzurunu sağlamak için kendimi

[91] Cic. *Rep.* 1.5-6: "Hinc enim illa et apud Graecos exempla, Miltiadem, victorem domitoremque Persarum, nondum sanatis vulneribus eis quae corpore adverso inclarissima Victoria accepisset, vitam ex hostium telis servatam in civium vinclis profudisse, et Themistoclem, patria quam liberavisset pulsum atque proterritum, non in Graeciae portus per se servatos, sed in barbariae sinus confugisse quam afflixerat; nec vero levitatis Atheniensium crudelitatisque in amplissimos cives exempla deficiunt, quae nata et frequentata apud illos, etiam in gravissimam civitatem nostram dicunt redundasse. [6] Nam vel exilium Camilli, vel offensio commemoratur Ahalae, vel invidia Nasicae, vel expulsio Laenatis, vel Opimi damnatio, vel fuga Metelli, vel acerbissima Gai Mari clades, principum caedes, aliorum multorum pestes, quae paulo post secutae sunt."

korunmasız bir şekilde en ağır fırtınalara ve belki de yıldırımlara atmakta tereddüt etmedim.[92]

Cicero burada tüm tehlikeleri göze alarak Catilina tertibini bastırdığını ve Roma'yı kurtardığını hatırlatır. Başka deyişle Cicero *De Re Publica*'nın girişinde ve beşinci kitapta yer alan aktif siyaset savunusu ile devlet adamı idealini sadece teorik eğitimin sağladığı bilgiler yoluyla değil, aynı zamanda kendisini bu konuda bir otorite kıldığını düşündüğü kişisel siyaset (ve hatta hitabet) deneyimiyle de temellendirmeye çalışır, ona göre "daha önce yaşamış olanlardan bazıları tartışmalarda başarılı olmakla birlikte devlet için bir iş yaparken görülmemiş, bazıları da eylemde başarılıyken, konuşmada yetersiz kalmıştır."[93] Cicero burada kendi (ve hatta diğer Romalıların) siyasî deneyimini örnek göstermekle bir nevi siyaset felsefesine davet ettiği Romalılara bu felsefedeki ideal devlet adamı anlayışının paylaştıkları ortak kültüre hiç de yabancı olmadığını kanıtlamayı amaçlar.[94] Nitekim *De Re Publica* aynı zamanda daha önce Panaetius'la olan yakınlığı ve adıyla anılan entelektüel çevresi bağlamında ele aldığımız, diyaloğun esas anlatıcısı rolündeki Scipio Aemilianus'un siyasî deneyiminin de aynı amaç doğrultusunda paylaşıldığı bir eserdir. Cicero Laelius'un ağzından Scipio Aemilianus'a da, kendisini bu konuda otorite kıldığını düşündüğü iki deneyimsel niteliği atfeder; ona göre Scipio Aemilianus hem gerçek bir devlet adamı olduğu için,

---

[92] Cic. *Rep.* 1.7: "cum mihi nihil improviso, nec gravius quam exspectavissem, pro tantis meis factis evenisset? Is enim fueram qui, cum mihi liceret aut maiores ex otio fructus capere quam ceteris, propter variam suavitatem studiorum in quibus a pueritia vixeram, aut si quid accideret acerbius universis, non praecipuam sed parem cum ceteris fortunae condicionem subire, non dubitaverim me gravissimis tempestatibus ac paene fulminibus ipsis obvium ferre, conservandorum civium gratia, meisque propriis periculis parere communere liquis otium."

[93] Cic. *Rep.* 1.13: "superiores alii fuissent in disputationibus perpoliti, quorum res gestae nullae invenirentur, alii in gerendo probabiles, in disserendo rudes."

[94] Karş. Atkins, *age*, s. 27.

hem de Panaetius ve Polybius gibi toplumla ilgili meselelerde ziyadesiyle uzman olan Yunanlarla sıklıkla sohbet etmiş olduğu için siyaset konusunda bir otoritedir,[95] başka deyişle o hem pratikte, hem de teoride yetkin biridir. Bu yetkinliği Scipio Aemilianus'un ağzından da onaylar:

> Yunanistan'daki en büyük ve en bilge kişilerin bize bıraktığı, bu konuyla ilgili eserlerden tatmin olmasam da, kendi görüşlerimi onlarınkine tercih edebilecek kadar cüretkâr da değilim. Dolayısıyla beni, Yunan anlayışına tümüyle yabancı olmayan, babasının gözetiminde çok iyi yetişmiş olmakla birlikte, çocukluğundan itibaren öğrenme aşkıyla yanıp tutuşmuş olan, buna karşın kitaplardan ziyade evdeki eğitimi ve deneyimle kendini geliştiren ve bilhassa bu konuyu Yunanlara bırakmayan bir Romalı olarak dinleyin.[96]

Scipio Aemilianus'un esas anlatıcı rolünü bu şekilde gerekçelendiren Cicero Roma devletindeki karma siyasî rejimin var olan tüm rejimlerden üstün olduğu savunusundan, Roma'nın bölgesel egemenliğinin adil olup olmadığı tartışmasına kadar birçok konuda Scipio Aemilianus'u teorik ve pratik siyaset bilgisiyle bir otorite olarak gösterir. Bununla birlikte aşağıda inceleyeceğimiz üzere *De Re Publica*'nın son kitabında Scipio Aemilianus'la ilgili bir düş anlatısıyla ülkesine yararı dokunan devlet adamlarının önemini ve öldükten sonra nasıl ödüllendirileceğini ortaya koyar.

Çağlar boyunca "Scipio'nun Düşü" (*Somnium Scipionis*) adıyla da anılıp bir parçası olduğu *De Re Publica*'dan ayrı

[95] Cic. *Rep.* 1.34.

[96] Cic. *Rep.* 1.36: "neque eis contentus sum, quae de ista consultatione scripta nobis summi ex Graecia sapientissimique homines reliquerunt, neque ea quae mihi videntur anteferre illis audeo. Quamobrem peto a vobis ut me sic audiatis: neque ut omnino expertem Graecarum rerum, neque ut eas nostris in hoc praesertim genere anteponentem; sed ut unum e togatis, patris diligentia non illiberaliter institutum, studioque discendi a pueritia incensum, usu tamen et domesticis praeceptis multo magis eruditum quam litteris.'"

olarak da okunmuş ve çoğaltılmış olan bu bölüm Platon'un *Devlet* diyaloğunun sonundaki Pamphylialı Er anlatısını[97] çağrıştırır. Platon'un kaleminden çıkan anlatıda bir er savaşta öldükten sonra yakılmak üzere odun yığınına konmuş, sonra da dirilerek etrafındakilere öbür dünyada gördüklerini anlatmıştır. Orpheusçu ve Pythagorasçı etkinin görüldüğü ve Platon'un ruh anlayışının sergilendiği bu anlatımda ruhların iyiler ve kötüler şeklinde ayrılarak Cennet ve Cehennem'i andıran iki farklı yere alınması, buna bağlı olarak ruhların mutlu ve mutsuz olmaları, bulundukları yerden aşağıya baktıklarında göksel cisimlerin astronomik rotalarını katlar halinde görmeleri ve nasıl yeniden insan ya da hayvan olarak doğdukları betimlenir. Platon'un betimlediği karakterin öldükten sonra dirilmesi ve gördüklerini anlatması, buna karşın Cicero'nun karakteri olan Scipio Aemilianus'un uykuda gördüğü düşü anlatması iki metin arasındaki tek fark değildir.[98] Aynı zamanda Scipio'nun Düşü'nde genel olarak ruhlardan değil, devlet adamının ruhundan, onun başına gelecek olaylardan ve aktif siyasetin içindeyken çektiği sıkıntıları küçümsemesi ve sabrederek ölümden sonra kavuşacağı ebedi mutluluğu düşünmesi gerektiğinden bahsedilir, dolayısıyla Cicero'nun anlatımında da astronomik unsurlar bulunur ama anlatı odağına aktif siyaset savunusunu ve ideal devlet adamını yerleştirir. Bununla birlikte Hammer'ın da bildirdiği gibi, Platon'un anlatımında insan için sunulan ideal yetkinleşme felsefe yaşamıyla mümkünken siyaset önem sırasında ikinci olur, buna karşın Cicero'nun anlatımında bu ters yüz edilir ve devlet adamı daha fazla insanı doğrudan etkilediğinden felsefeden daha öncelikli olan aktif siyaset yaşamının temsili olur.[99]

---

97 Pl. *R.* 614b-621d.

98 Bu farklılıkla ilgili değişik görüşler için bkz. Cicero, *Scipio'nun Düşü*, s. 11-13.

99 Hammer, *age*, s. 77-78. Hammer aynı yerde bildik bir analojiden yararlanarak yüklendiği sorumluluk ne kadar ağır olursa olsun Cicero'nun ideal devlet adamının, Platon'un filozof-kralından farklı olarak çekilmesi gereken karanlık bir mağara olmadığından bahseder.

Düşün içeriğine bakarsak ilkin Scipio Aemilianus kendisine düş boyunca eşlik eden dedesi Africanus'u görür. Dedesi ona yukarıdan Kartaca'yı göstererek iki yıl içinde orayı Consul olarak yıkacağının, zafer alayı düzenledikten sonra Censor olacağının, bir elçi olarak Mısır, Syria, Asya ve Yunanistan'ı ziyaret ettikten sonra, gıyabında ikinci defa Consul seçileceğinin ve Numantia'yı yıkarak büyük bir savaşı tamamlamış olacağının müjdesini verir.[100] Yine onun Capitolium'a taşındıktan sonra Tiberius Gracchus'un Roma'daki soylular arasında yarattığı siyasî rahatsızlığı sona erdireceğini ve böylece büyük bir güç elde ederek Roma'da devleti yeniden inşa etmesi gerekeceğini söyler. Bütün bu hizmetler Scipio Aemilianus'u tanrıların yüce makamından gelip oraya geri dönecek olan diğer devlet adamlarından biri kılar:

> Tüm devlet sadece sana ve senin ismine dönecek: Senatus, tüm iyi insanlar, müttefikler ve Latinler sana bakacak; sitenin esenliğini mümkün kılan tek kişi olacaksın; fazla söze gerek yok, eğer yakınlarının imansız ellerinden kaçabilirsen, Dictator olarak devleti yeniden inşa etmen gerekecek.
>
> [13] ...Vatanına hizmet edip onu koruyan ve büyüten herkese, gökte ebedî mutluluk dönemlerini yaşayacakları kesin bir yer ayrılmıştır. Yeryüzünde yapılmış hiçbir şey tüm evreni yöneten yüce tanrıyı[101] insanların site adı verilen adil bir toplumda bir araya gelmeleri ve topluluk oluşturmaları kadar mutlu etmez, bu tür toplumların yöneticileri

[100] Cic. *Rep.* 6.11.

[101] Burada kastedilen baş tanrı Iuppiter değil, Platon'un bahsettiği θεός'tur (tanrı). Bkz. *Tim.* 41a. Bu tanrı panteist nitelikler taşır, örneğin doğanın kendisi olmakla birlikte, evrenin zihni ve düzenleyicisidir, görünen ve görünmeyen her şeyi kapsayan, yöneten ve her şeye kendisinden bir pay veren bir tanrıdır. Aynı tanrı tanımını Stoacı Seneca'da da görürüz (*Nat.* 1.P.12). Özbayoğlu'nun da bildirdiği gibi, Stoacı bakış açısına göre devleti yöneten, evreni yöneten bu tanrıyı kendisine örnek almalıdır. Bkz. Cicero, *Scipio'nun Düşü*, Çev. E. Özbayoğlu, Istanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2010, s. 50.

ve koruyucuları böyle yüce bir makamdan gelir ve yine oraya döner. [102]

Burada ruh ve beden ikiliği üzerinde durularak, gerçek yaşamın ölümle başlayacağı, bedenin deneyimlediği yaşamın gerçek bir yaşam olmadığı söylenir.[103] Karşıt sözcüklerin bağlaşması, yani bir oksimoron olarak değerlendirilebilecek olan bu yaklaşım Platon'un bir yerde Philolaus'a atfettiği insanın bedenen ölü olduğu yönündeki yaklaşımı hatırlatır.[104] Nitekim Cicero bir savunma metninde de bu yaklaşımı içeren Platon'un kitabını okuduğunu belirtip yaşam ve ölüm kıyasını sürdürür.[105] Düşün devamında ise Scipio Aemilianus gerçek yaşama kavuşmak arzusuyla hemen ölmek ister, ancak dedesinden sonra kendisine görünen babası Aemilius Paullus'un ruhu ona herkes gibi kendisinin de bedenin bekçiliğinde ruhunu koruması ve tanrının verdiği insanlık görevinden kaçıyor görünmemesi gerektiğini hatırlatır. Buna göre Scipio Aemilianus'un yapması gereken dedesi ve kendisini dünyaya getiren babası gibi adaleti ve saygıyı geliştirmesidir, başka deyişle yeryüzünde yapacakları henüz bitmemiştir. Hatırlatmaya rağmen Scipio Aemilianus'un yine de ruhen yükseltildiği gökyüzünden ısrarla yeryüzüne bakması üzerine dedesi onu yeryüzünde ün peşinde koşmanın yersizliğine dair uyarır.[106]

---

[102] Cic. *Rep.* 6.12-13: "in te unum atque in tuum nomen se tota convertet civitas: te senatus, te omnes boni, te socii, te Latini intuebuntur; tu eris unus in quo nitatur civitatis salus, ac ne multa, dictator rem publicam constituas oportet, si impias propinquorum manus effugeris... [13] omnibus qui patriam conservaverint adiuverint auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruantur. Nihil est enim illi principi deo, qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat, acceptius, quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae civitates appellantur: harum rectores et conservatores hinc profecti huc revertuntur."

[103] Cic. *Rep.* 6.14.

[104] Pl. *Grg.* 493a. Bkz. Cicero, *Scipio'nun Düşü*, s. 54.

[105] Cic. *Scaur.* 4. Neredeyse aynı yaklaşım için bkz. *Tusc.* 1.77.

[106] Cic. *Rep.* 6.15; 20-24.

Scipio'nun Düşü bedenin ölümlülüğü ve ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili aktarımlarla[107] sona erer.

Sonuç olarak *Scipio'nun Düşü* anlatımında devlet adamı tanrısal iradenin belirlediği kadere göre vatanına hizmet eden ve bu yüzden öldüğünde yüce bir konuma yükselen bir figürdür. Bu, yukarıda incelediğimiz eserin başında belirtildiği üzere erdeme sadece bir sanat gibi sahip olmamayı, aksine onu aktif siyaset yaşamıyla uygulamaya dökmeyi gerektiren devlet adamlığının doğa tarafından insan soyuna yüklenen bir sorumluluk olduğu yönündeki yaklaşıma uygundur.

Devlet Anlayışı

Cicero'nun *De Re Publica* eserinin adında da bulunan *res publica* tamlaması Latincede "şey, nesne, olan, mesele, olay, durum, iş, koşul, hakikat, mal, varlık, neden, gerekçe" gibi farklı anlamları olan *res*[108] ismi ile "açık, net, halka ait, özgü" anlamındaki *publica* sıfatının birleşiminden oluşur. "Devlet" olarak Türkçeleştirdiğimiz *res publica* öncelikle "halkın malı, varlığı, unsuru, meselesi" anlamındadır. Bununla birlikte Cicero eserin bir yerinde *res publica*'nın *res populi* yani "halk unsuru" olduğunu söyler, bununla kastettiği, devletin hem "halka ait, halkın malı" (kamu varlığı), hem de "halkı ilgilendiren bir mesele" olduğudur.[109] Dolayısıyla devletin karakterinin ve türlerini belirleyen ölçütlerin neler olduğunun anlaşılabilmesi için öncelikle halkın ne olduğunun anlaşılması gerekir, bu yüzden Cicero devlet tanımını halk tanımı üzerinden yapar.

Ona göre "halk (*populus*) sadece alelade bir şekilde bir araya gelmiş bir insan kitlesi (*omnis hominum coetus... quoquo modo*

---

[107] Cic. *Rep.* 6.25-29.

[108] Kimileyin şiirlerde ve Augustus sonrası dönemin düzyazılarında *res* kelimesi de kendi başına "devlet" anlamında kullanılmıştır. Örneğin bkz. Verg. *A.* 6.858; Liv. 21.16; Hor. *Carm.* 5.66; *Ep.* 1.12.25; Ov. *Met.* 14.809.

[109] Cic. *Rep.* 1.39. Aynı anlamdaki çeviri ("the public thing, the public concern, people's business") için bkz. J. Coleman, *A History of Political Thought: From Ancient Greece to Early Christianity*, Wiley, 2000, s. 233.

congregatus) değil, çoğunluğun hukukta uzlaşı (*iuris consensu*) ve yararda ortaklık (*utilitatis communione*) temelinde bir araya geldiği bir kitledir (*coetus... sociatus*)."[110] Cicero'nun bu tanımda tercih ettiği kelimeler önemlidir; halk olarak görmediği kitlenin karakterinden bahsederken *congregatus* kelimesini kullanır, bu kelime bir hayvan sürüsünün "bir araya gelişi"ni anlatan,[111] "sürü" anlamındaki *grex* isminden gelen *congregare* fiilinden türemiştir. Dolayısıyla Cicero'ya göre bir araya gelmiş insanları "halk" kılan, bir şekilde (*quoquo modo*) bir araya gelmiş olmaları değil, yukarıda da belirtildiği gibi, hukukta ve yarar ortaklığında anlaşmış olmalarıdır. Bununla birlikte Cicero insanların bu amaçla bir araya toplanmalarının temel nedeninin (*prima causa coeundi*) zayıflık (*imbecillitas*) değil, yine insanlarda bulunan "bir tür doğal bir araya geliş" (*naturalis quaedam hominum quasi congregatio*) güdüsü olduğunu söyler. Bu yaklaşımın felsefî köklerini incelediğimizde, öncelikle Cicero'nun Epicurusçuların bireyi toplumdan soyutlanmış bir canlı olarak varsayan "insan topluluğu diye bir şey yoktur" çıkarımına karşı çıkışında insanların birbirine olan ihtiyacını toplumun ve devletin oluşum nedeni olarak gören Platoncu düşüncenin izlerini görebiliriz.[112] Ancak bu noktada Cicero'ya düşünce örneği sunan asıl kaynağın Aristoteles olduğu fikri bir tartışma konusu olarak karşımızda durur. Burada bir parantez açarak, Cicero'nun alıntılarına baktığımızda Platon'un siyaset konulu eserlerini ama özellikle de *Devlet* ve *Yasalar*'ını okumuş olduğunu rahatlıkla anladığımızı belirtelim. Buna karşılık Aristoteles'in siyaset konulu eserlerini okuyup okumadığını bilmiyoruz.[113] Frede'ye göre, Cice-

[110] Cic. *Rep.* 1.39.

[111] Karş. Cic. *Fin.* 2.109; *Nat.* 2.124; *Off.* 1.157.

[112] Cicero'nun Epicurusçularla ilgili çıkarımına ilişkin bkz. Lact. *Inst. Div.* 3.17.42. Platon'la ilgili olarak bkz. Pl. *R.* 369c. Karş. A. Schiesaro, "Lucretius and Roman Politics and History", *The Cambridge Companion to Lucretius*, Ed. S. Gillespie - P. Hardie, Cambridge, CUP, 2007, s. 46.

[113] Xavier Marquez, "Between Urbs and Orbis: Cicero's Conception of the Political Community", *Cicero's Practical Philosophy*, Ed. W. Nicgorski,

ro kesinkes bu eseri okumamıştır. Aynı yazar Aristoteles'in başka eserleri olabileceği ve bu eserlerin de Cicero tarafından okunmuş olabileceği konusunu tartışmaya açar.[114] Buna karşın Atkins'e göre, Cicero'nun *Politika*'yı okumuş olmasının bir önemi yoktur, zira Aristoteles'in eseri Helenistik dönemdeki siyaset tartışmalarını fazlasıyla etkilemiştir, dahası Cicero *De Re Publica*'nın çeşitli bölümlerinde *Politika*'nın üçüncü kitabındaki kimi yaklaşımlara yanıt veriyor olabilir. Aynı yazar Cicero'nun *De Re Publica* 1.38'de bahsettiği devletin tarihini erkek ile kadının ilk birlikteliğinden başlayarak anlatan *docti homines* (bilgili kişiler) içinde Aristoteles'in de olabileceğini belirtir, zira o da *Politika* 1.2.1252a24-31'de bu şekilde kökene iner.[115]

Cicero'ya kaynak olsun ya da olmasın, neticede Aristoteles her devletin iyi bir amaçla kurulmuş bir topluluk olduğunu vurgular ve temelde bir ἔθνος'a (ırk, toplum) değil, kuruluş ilkesine göre oluştuğunu varsayar.[116] İnsanların ahlâken erdemli doğmadığını, doğa tarafından doğru davranmaya alıştırıldığını, bunun güdüsel bir sosyal itki şeklinde onları dostluğa, paydaşlığa ve birlikte çalışmaya sevk ettiğini, bu güdüsel sosyal itkinin de sosyal adalet ile yasaların doğal önkoşulu olduğunu düşünür.[117] Yine Aristoteles *Politika*'sının üçüncü kitabında doğru ve yanlış devlet türlerinden bahsederken temel ölçütü "ortak yarar" olarak belirler, iktidarın sadece idarecilere ya da ortak yarar bağlamında herkese hizmet etmesine bağlı olarak devlet türlerini doğru ve sapkın diye sınıflandırır.[118] Filozofun bu düşünceye temel oluşturacak şekilde, insanı toplum-

---

Notre Dame, UNDP, 2012, s. 188

[114] Dorothea Frede, "Constitution and Citizenship: Peripatetic Influence on Cicero's Political Conceptions in the De re publica", *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, Ed. W. W. Fortenbaugh – P. Steinmetz, Londra, Transactions Publishers, 1989, s.81.

[115] Atkins, *age*, s. 130.

[116] Arist. *Pol.* 1276a.

[117] Bkz. Coleman, *age*, s. 187-188.

[118] *Pol.* 3.1279a17-21. Bkz. Barker, *age*, s. 309; Balot, *age*, s. 260.

sal kimliği üzerinden tanımlayan tavrı da göz ardı edilmemelidir, zira Aristoteles insanı siyasî bir canlı (πολῖτικον ζῷον) olarak nitelendirmiştir.[119] Buradaki, πόλις'ten (kent) türemiş olan πολῖτικός sıfatı (kente özgü, kent gibi) kaçınılmaz olarak insanın, başka bir insana ihtiyaç duymadıkça ve başkalarının ihtiyaçlarını karşılamadıkça bir toplumun ferdi olamayacağını göstermekle birlikte, kente doğal uygunluk sergilemesi anlamına gelir.

Cicero'nun devlet ve halk tanımının felsefî kaynaklarından biri de Stoacılık olabilir, zira Stoacılar insanların evrensel doğanın zorlamasıyla bir araya geldiğini düşünür. Nitekim Cicero bu düşünceyi başka bir eserindeki Stoacı bir karaktere şöyle söylettirir:

> Kimse salt yalnızlık içinde yaşamak istemez, sonsuz hazlarla dolu olsa bile; açıkça anlaşılıyor ki, biz, insanlar arasında bir bağ, bir araya geliş ve doğal bir topluluk olsun diye doğmuşuz.[120]

Burada geçen *naturalis communitas* (doğal topluluk) kavramı aynı metnin devamında, *De Re Publica*'daki *utilitatis communio* (yararda ortaklık) kavramında olduğu gibi topluma ve diğer insanlara yarar sağlama fikrine bağlanır, insanı buna zorlayansa, Cicero'ya göre yine doğadır: "Doğa bizi olabildiğince çok insana iyilik yapmayı istemeye zorluyor."[121]

Burada açıkça doğanın insanı sosyal yükümlülükle dünyaya getirdiği düşüncesi savunulur. Buna göre insan toplum yaşamında yer alacak, evlenecek ve çocuk dünyaya getirecektir.[122]

---

[119] Bkz. Arist. *Pol.* 1253a; 1278b; *EE* 9.9.3.

[120] Cic. *Fin.* 3.65: "quodque nemo in summa solitudine vitam agere velit ne cum infinita quidem voluptatum abundantia, facile intellegitur nos ad coniunctionem congregationemque hominum et ad naturalem communitatem esse natos." Karş. *Fin.* 4.4.

[121] *Fin.* 3.65: "Impellimur autem natura ut prodesse velimus quam plurimis."

[122] Karş. D.L. 7.131; Arnold, *age*, s. 276-277; 284.

İş yapacak, toplumsal birlikteliğin güçlenmesini mümkün kılacaktır. Nitekim Stoacı Panaetius'a göre doğa akıl yoluyla insanı diğer insanlara bağlar, böylece konuşmada olduğu kadar yaşamın her alanında ortak bir bağ oluşmuş olur, onları cemiyetlere ve festivallere katılmaya ve oralarda rol üstlenmeye çağırır. İnsan yalnız yaşamamalıdır.[123] Bu çağrı Cicero'nun *De Officiis*'inde Platon ile Stoacıların uzlaştığı bir fikir olarak yankı bulur:

> Ancak Platon'un müthiş bir şekilde yazdığı gibi,[124] sadece kendimiz için doğmadık, aynı zamanda vatanımız bir parçamıza, dostlarımız da diğer parçamıza sahip çıkar. Dahası, Stoacıların inandığı gibi, yeryüzünde meydana gelen her şey insanlığın kullanımı için yaratılmıştır ve insanlar bizzat insanlar için, birbirlerine faydalı olabilsinler diye doğmuştur. Neticede bu meselede doğayı rehberimiz olarak izlemeli, yükümlülüklerin karşılıklı değişimiyle müşterek yararları gözetmeli, uzmanlık, iş ve yetenek sergileyip başkalarınınkinden yararlanarak insanların diğer insanlarla olan bağını güçlendirmeliyiz.[125]

Stoa felsefesinde doğanın insanları bir araya getirip birbirine mecbur kıldığı fikri aynı zamanda evrendeki işleyişi, "en yüce iyi" (*summum bonum*) dedikleri uyum (ὁμολογία, *convenientia*) ile açıklayıp insanı ve diğer her şeyi, tıpkı bedendeki organlar gibi, birbiriyle uyum halinde olmadıkça kendini tamamlayamayacak unsurlar olarak görme fikrine bağlanır. Bu uyuma göre yaşayanlar, tanrıyla eşitlenen kutsal yasayı

---

[123] Arnold, *age*, s. 284-285; Zeller, *age*, s. 294. Karş. Sen. *Ep.* 95.52.

[124] Pl. *Ep.* 9.358a.

[125] Cic. *Off.* 1.22: "Sed quoniam, ut praeclare scriptum est a Platone, non nobis solum nati sumus ortusque nostri partem patria vindicat, partem amici, atque, ut placet Stoicis, quae in terris gignantur, ad usum hominum omnia creari, homines autem hominum causa esse generatos, ut ipsi inter se aliis alii prodesse possent, in hoc naturam debemus ducem sequi, communes utilitates in medium adferre, mutatione officiorum, dando accipiendo, tum artibus, tum opera, tum facultatibus devincire hominum inter homines societatem."

yerine getirmiş olur.[126] Cicero aynı düşünce çerçevesinde, *De Legibus*'ta Atticus'un ağzından adaletin ve dolayısıyla yasaların kaynağı olarak doğayı gösterir. Cicero yasayı insanlara neyi yapmaları ve neyi yapmamaları gerektiğini söyleyen "doğada yerleşik bulunan en üst akıl" (*ratio summa insita in natura*) olarak tanımlar, dahası aynı yasanın doğruyu buyurup yanlıştan uzaklaştırma gücüne sahip olan bir sağduyu (*prudentia*) olduğunu söyler.[127] Burada açıkça Stoa felsefesinin etkisini görürüz. Zira Stoacılar da yasayı neyin yapılması, neyin de yapılmaması gerektiğini buyuran en üst akıl olarak görür ya da öz ifadeyle onlara göre yasa doğanın aklı (*naturae ratio*) ve son kertede bizzat tanrının kendisidir.[128] En yüce iyinin etik sahasındaki görünümü olan erdem de (*virtus*), en öz haliyle doğru akıl (*recta ratio*) olarak adlandırılabilir ve uyumlu yaşamda bulunur, onunla sağlam bir şekilde var olur (*virtus convenientia constat*), hatta bizzat onun kendisidir. Stoacılara göre mutluluk için de bu erdem yeterlidir, başka hiçbir şeye gerek yoktur.[129]

Cicero'nun *De Re Publica*'da beliren devletteki uyuma dönük övgüsünü de Stoacıların yukarıda özetlediğimiz genel uyum fikri çerçevesinde değerlendirebiliriz, sağlıklı işleyen devlet, ona göre, tüm içsel unsurlarıyla uyum halinde olan bir yapıdadır, dolayısıyla uyumun bozulması devletin çökmesi anlamına gelir. O halde Cicero'ya göre her devlet şekli ya da siyasî rejim kendi içsel unsurlarına uygun bir şekilde idare edilmelidir, başka deyişle her site "uzun süreli olmasını sağlayacak bir yargıyla yönetilmelidir."[130] Nitekim devlet türlerini

---

[126] Cic. *Fin.* 3.6.21; *Nat.* 1.14.36; Stob. 2.7.6e; Lact. *Inst. Div.* 1.5.20.

[127] Cic. *Leg.* 1.13; 18-19.

[128] *SVF* 2.1003. Karş. *SVF* 3.4; 3.314; 3.332; 3.613-614; 3.323; Cic. *Off.* 3.519-520; *Nat.* 2.57-58; 2.81-82; 2.115; D.L. 7.88 (*SVF*=1.162); Sen. *Nat.* 1.P.13.

[129] Cic. *Tusc.* 4.15.34; *Ac.* 1.10.36; Sen. *Ep.* 74.30; SVF 3.199. Arnold, *age*, s. 72.

[130] Cic. *Rep.* 1.41: "(civitas) consilio quodam regenda est, ut diuturna sit." Bkz. *Rep.* 1.49; 2.54; 2.69.

meydana getiren de, bu yargının Platon ile Polybius'un düşüncesinde olduğu gibi, toplumsal evrim sürecine bağlı olarak gelişen farklı siyasî rejimlerdeki farklı iktidar sahiplerine ait olmasıdır. Örneğin siyasî rejimin adı, yargı tek bir kişiye (krala) aitse, krallık; toplumdaki seçkin azınlığa aitse aristokrasi, halka aitse demokrasidir. Cicero, Platon ve Polybius gibi bu rejimlerin kendi başlarına kusursuz (*perfectum*) ve en iyi (*optimum*) olmadığını kabul etse de, onlardan farklı olarak yine de katlanılabilir (*tolerabile*) ve diğer siyasî rejimlere nazaran kabul edilebilir (*praestantius*) olabileceğini düşünür, tek şart siyasî rejimin insanları bir birlik içinde devlete bağlı tutan zinciri korumasıdır.[131] Cicero'ya göre katlanılabilirliğin ölçüsü her siyasî rejim için farklıdır, monarşide kralın adil ve bilge, aristokraside ise yöneticilerin seçilmiş, saygın kişiler olmasıdır. Bununla birlikte demokraside de halkın haksızlık yapmaması ve aşırı isteklerden uzak olması gerekir. Cicero'nun, insanlar arasındaki birliği ve devlete bağlılığı temel alan buradaki yaklaşımının Aristoteles'in site ve toplum anlayışıyla bir kez daha uyuştuğu görülür, zira Aristoteles de aralarındaki farklılıklara rağmen tüm siyasî rejimlerin, mevcut siteler bağlamında bir birlik türü olması bakımından birbirine benzediğini, her birinin tek tek insanların varamayacağı yaşam hedefine toplu bir şekilde varabilmelerini mümkün kıldığını varsayar.[132]

Peki, Cicero mevcut siyasî rejimlerin kusursuz ve en iyi olmadığını nasıl gerekçelendirir? Ona göre monarşilerde kral dışındakiler hukukta ve siyasî idarede hiçbir şekilde söz sahibi değildir, örneğin Pers kralı Cyrus çok adil ve bilge olmasına rağmen toplumun geri kalan kısmını sadece kendi buyruğuna ve arzusuna göre yönettiği için ideal bir siyasî sistem oluşturamamıştır. Aristokrasilerde kalabalık halk kitlesi özgürlükten payını alamaz, örneğin Romalıların müttefiki olan Massilialılar önde gelen, soylu vatandaşlar tarafından yönetilirken

---

[131] Cic. *Rep.* 1.42.

[132] Arist. *Pol.* 1252a1. Bkz. Coleman, *age*, s. 189.

halkın durumu köleliği andırıyordu. Demokrasilerde ise halk elindeki yetkiyi adil ve ölçülü bir şekilde kullansa bile son kertede ortaya çıkan haksızlıktır, zira toplumda herhangi bir onur derecesi yoktur, örneğin Atina halkı Areopagus'un iktidarı kaybettiği dönemde gücü eline aldıysa da toplumdaki onur dereceleri ortadan kalktığı için Atina ihtişamını yitirmiştir.[133]

Cicero burada mevcut siyasî rejimleri sadece kendi başlarına sorunlu görmez, aynı zamanda her birinin kendi amaçlarını bile gerçekleştiremeyeceğini, dolayısıyla bozulabileceğini varsayar. Örneğin monarşide iyi bir kralın kötü bir tirana dönüşmesinin zor olmadığını kral Cyrus ile tiran Phalaris'i karşılaştırarak gösterir, Massilialıların aristokratik site idaresinin Atina'daki baskıcı Otuz Tiran'ın yönetimine benzediğini ve Atina halkının her şey üzerindeki demokratik egemenliğinin de kitlenin çılgınlığına ve hovardalığına yenik düşerek yıkıcı bir hal aldığını söyler.[134] Cicero'nun bu eleştirileri yukarıda değindiğimiz her sitenin uzun süreli olmasını sağlayacak bir yargıyla yönetilmesi gerektiği kabulüne dayanır.

Öncelikle Cicero'nun Platon'un *Devlet*'indeki Socrates'in yaptığından farklı olarak gerçekte var olmayan bir devleti kurgulamaktansa gerçek ve deneyimlenmiş bir devleti göstereceğini söylediğini belirtelim.[135] Bunun iki gerekçesi vardır. Birin-

[133] Bu aktarım ve örnekler için bkz. Cic. *Rep.* 1.43.

[134] Cic. *Rep.* 1.44.

[135] *Rep.* 2.3. Benzer bir aktarımı 2.22'de de görürüz, burada da Platon'un Socrates'i gibi devlet kurgulamaktansa (*fingere*) bizzat Romulus tarafından kurulmuş olan Roma devlet yapısına atıf vardır. Cicero bu yaklaşımıyla Platon'da örneklenen Yunan fikirlerini değil, Platon'un yöntemini ve filozofların bahsettiği doğruyu değil, onların doğru olup olmadığını söyledikleri şeyi bilme yöntemini reddediyor (J. D. Minyard, *Lucretius and the Late Republic: An Essay in Roman Intellectual History*, Leiden, Brill, 1985, s.32), başka deyişle onu kendi *modus operandi*'si (çalışma yöntemi) için kötü bir örnek olarak kabul ediyor görünür. (I. Gildenhard, "Of Cicero's Plato: Fictions, Forms, Foundations", *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC: New Directions for Philosophy*, Ed. M. Schofield, Cambridge, CUP, 2013, s. 238). Nitekim 2.21'den anlaşılan o ki, Cicero Platon'u gerçekten ziyade kurguya, pra-

cisi *De Re Publica*'nın ilk kitabının sonunda bulunur, Cicero burada devlet yapısının düzeni ve disiplini bakımından Romalılara atalarından kalan devletin yapısıyla kıyaslanamayacağını söyler. İkinci kitabın sonunda bulunan ikinci gerekçe ise ideal siyasî rejimin örneksiz anlatılamayacak olmasıdır.[136] Ancak bu noktada *De Re Publica*'nın günümüze tam ulaşmadığını, eksik kısımlarının çok olduğunu ve Cicero'nun Roma devletiyle ilgili anlatısının krallık dönemi ile cumhuriyet döneminin ortalarına kadarki süreci kapsadığını belirtmemiz gerekir. Dolayısıyla aşağıda özetlediğimiz bu anlatının Cicero'nun Roma devletini ideal kılan karma rejimin güncel niteliğini açıkça ortaya koyamaması şaşırtıcı değildir.

Cicero'ya göre Roma devleti, Cato'nun ağzından dile getirdiğince, Yunan devletlerinden farklı olarak "bir değil, birçok kişinin zekâsıyla" (*non unius... ingenio sed multorum*),[137] "tek bir kişinin yaşam süresince değil, birçok çağ ve dönem boyunca" (*nec una hominis vita sed aliquot... saeculis et aetatibus*) kurulmuştur.[138] Anlatıya göre Roma'nın erken dönemindeki krallar başta olmak üzere tüm yöneticilerin bireysel düşünce ve katkılarını doğuran bireysel zekâları kolektif devlet zekâsını meydana getirir.[139] Cicero bu zekânın Roma tarihi boyunca gelişimini, Fritz'e göre, tarihsel gerçekliğe uymayacak bir man-

---

tikten ziyade teoriye gömülmüş biri olarak değerlendirir, zira Platon'un "kendi düşüncesine uygun bir site kurmak için belki de gösterişli, fakat insan yaşamına ve âdetlerine yabancı olan bir yer seçtiğini" söyler. (*Rep.* 2.21: "aream sibi sumsit, in qua civitatem extrueret arbitratu suo, praeclaram ille quidem fortasse, sed a vita hominum abhorrentem et moribus") Dolayısıyla Cicero'nun aradığı, hem gösterişli (*praeclarum*), hem de insan yaşamından ve âdetlerinden kopuk olmayan (*a vita hominum abhorrens et moribus*) bir örnektir (*exemplum*), bu örnek Roma'dır.

136 Cic. *Rep.* 1.70; 2.66.

137 Cicero'nun burada bildirdiği gibi farklı Yunan devletleri farklı liderlerin eliyle kurulmuş ya da geliştirilmiştir, Girit'in Minos'u, Sparta'nın Lycurgus'u, Atina'nın Theseus'u, Draco'su, Solon'u, Cleisthenes'i ve Phalerumlu Demetrius'u vardır.

138 Cic. *Rep.* 2.2.

139 Kapust, *age*, s. 72.

tık sistematiği içinde ele alır.[140] Polybius'ta yer almayan bu anlatıya göre ilk kral olan Romulus vahşi halkını görece yerleşik ve kültürlü bir topluluk olan Sabin halkıyla birleştirir, halkını üç kavim ve otuz Curia'ya böler, önemli ailelerin reislerinden oluşan, proto-Senatus olarak yorumlayabileceğimiz ilk danışma kurulunu oluşturur. Yetkisini Curia'lara onaylatarak (*lex curiata*) kral olan, ikinci sıradaki Numa hâlâ vahşi olan halkı yumuşatmak ve kültürlü kılmak adına dini kurumları tesis eder ve kazanılan toprakların önemli bir bölümünü halka dağıtır. Üçüncü kral Tullius Hostilius *ius fetiale* ile bir tür adil gerekçeleri öngören evrensel savaş hukuku oluşturmaya çalışır, hakkında fazla bilgi verilmeyen dördüncü kral Ancus Marcius da en azından *lex curiata* geleneğini sürdürerek kralın halkın onayından geçerek seçildiği gerçeğini hatırlatır. *Lex curiata* ile seçilen beşinci kral L. Tarquinius Priscus Senatus üyelerinin yanında Equites sınıfının da sayısını iki katına çıkarır. Altıncı sırada ise Priscus'un ölümünün ardından kendisini aday gösteren, seçilen ve *lex curiata* ile yetkisinin onaylanmasını beklememiş olan Servius Tullius bulunur. Tüm vatandaşları *Centuria*'lara böler ve her birine yasama sürecinde oy verme yetkisi tanır. *Equites Centuria*'sının sayısını 18'e çıkarır, geri kalan vatandaşları ise malvarlıklarına göre 5 sınıfa ayırır, bu durumda zengin olan azınlığın fakir olan çoğunluktan daha fazla oy verme hakkı vardır. Cicero krallık dönemindeki gelişmeleri kabaca ele alırken karma rejimin ana hatlarını da belirlemeye çalışır, ancak Servius Tullius'tan sonra bir kırılma yaşanır, onun yerine kral olan Tarquinius Superbus eylemleriyle tiranlaşır ve halk onu ailesiyle birlikte Roma'dan kovar. Cicero krallığın sona ermesiyle birlikte kurulan cumhuriyet rejiminin aristokratik yapısını inceler ve en iyi sistem olarak gördüğü karma rejimdeki adalet ve uyum olgularına dikkat çekerek ikinci kitabı ve konuyu sonlandırır.[141]

---

[140] Fritz, *age*, s. 126.

[141] Cic. *Rep.* 2.4-22; 23-30; 31-33; 35-39; 46-52; 53-56; 64-70.

Cicero'nun devlet anlayışıyla ilgili yaptığımız bu incelemede vardığımız sonuçları şu şekilde özetleyebiliriz: Cicero'ya göre devlet (*res publica*) halkın malıdır. Halk alelade bir şekilde bir araya gelmiş bir insan kitlesi değil, hukukta uzlaşı ve yararda ortaklık ilkelerine dayanarak bir arada yaşayan insanlardan oluşur. Cicero'nun bu konuda insanı toplum yaşamından ve kolektif yükümlülüklerden soyutlayarak değerlendiren Epicurus'un hazcı yaklaşımına karşı çıktığı düşünülebilir. Bununla birlikte Cicero'nun düşüncesinin Aristoteles'in doğru devlet türlerini belirleyen "yararda ortaklık" ilkesiyle ve bu bağlamda Stoacıların her insanın diğer insanlara yarar sağlamak için doğduğu yönündeki toplumsal yaklaşımıyla da uyumlu olduğu, Platon ve Polybius gibi mevcut siyasî rejimleri yetersiz görmekle birlikte, insanları bir birlik içinde devlete bağlı tutan bir rejimi kötünün iyisi olarak değerlendirdiği söylenebilir. Ayrıca Cicero Platon'un ütopik devletine karşılık, Polybius'un izinden giderek Roma'daki siyasî yapıyı ideal karma rejimin bir örneği olarak sunar.

Adalet ve Roma'nın Adaleti Üzerine Bir Tartışma

Cicero *De Re Publica*'nın üçüncü kitabında genel olarak adaletin mi, yoksa adaletsizliğin mi devletin yararına olduğu konusunu işlerken aynı zamanda özel olarak Roma devletinin bölge devletleri üzerindeki egemenliğinin adil olup olmadığı sorununu ele alır. Carneades'in Academiacı yöntemini izleyen Cicero bu tartışmadaki iki zıt görüşü de aktarır, ancak Carneades'ten farklı olarak görüşlerin yerini değiştirir, buna göre diyalogdaki konuşmacılara önce adaletin devlet için yararlı olmadığını, sonra da tam tersini savundurur. İlk görüşü savunan, muhtemelen gençliğinde Carneades'in konuşmasını da yerinde dinlemiş olan,[142] İÖ 136 yılının Consul'ü Lucius Furius Philus'tur. İkinci görüş ise Gaius Laelius tarafından savunulur. Her ne kadar Laelius'un açıklamalarının bulunduğu

[142] Morford, *age*, s. 21. Karş. Cic. *Orat.* 2.155.

kısım günümüze eksik ulaştığından yaptığı savunma Philus'un görüşü kadar açık bir şekilde anlaşılamamaktaysa da, görüşleri bu şekilde sıralamış olması, Cicero'nun haklı olan görüşü, tartışmadan çıkan sonuç ve varılan kanaatmiş gibi, sona sakladığı şeklinde de yorumlanabilir.

Philus'un konuşmasında dikkat çeken ilk husus, bazı felsefî "kahramanların" (*heroum*) ama özellikle de adaleti doğaya dayandırarak savunan Platon'un, Aristoteles'in[143] ve Stoacıların argümanlarının zayıf olduğu düşüncesidir. Adalet, kendisini savunanlara göre, mümkün olduğunca tek (*una*), ziyadesiyle cömert ve özgür (*maxime munifica et liberalis*), her şeyi kendisinden çok seven (*omnis magis quam sepse diligit*), kendisinden çok başkaları için doğmuş (*aliis nata potius quam sibi*) bir erdemdir. Bu yüzden Philus "yerde uzanmakta olan bu erdemi yüceltip bilgelikten çok da uzakta olmayan kutsal bir tahta yerleştirmenin"[144] yukarıda bahsedilen kahramanların işi olduğunu belirtir. Dahası, sorunun kendisinin onların adaleti yüceltme arzularına ve belagatlerine üstün geldiğini de ekler, başka deyişle nesnel neden (*causa*) öznel ve keyfî değerlendirmeyi bastırır. Philus'a göre, adaleti nitelikleri yukarıda sıralanmış bir erdem kılmayan nesnel neden hukukun (*ius*) doğal (*naturale*) değil, toplumsal (*civile*) olmasıdır, zira bu mantığa göre, hukuk doğal olsaydı, sıcak ve soğuk ya da acı ve tatlı gibi, adil olan ve olmayan uygulamalar da herkes için aynı olurdu.[145] Başka deyişle Philus hukukun her toplum için aynı olmadığını, toplumdan topluma ve tek bir toplum içinde bile zamana bağlı olarak değiştiğini varsayar.

Philus yukarıda dile getirdiğimiz düşüncesini desteklemek için ilkin farklı toplumların farklı inanışlarına dikkat çeker, örneğin heykelin günah olduğuna inanan Perslerin önderi Xerses tüm evreni yurt edinmiş olan tanrıları dört duvar arasına ka-

[143] Bkz. Lact. *Inst. Div.* 5.14.5; *Epit.* 50.5; D.L. 5.1.9.22.

[144] Cic. *Rep.* 3.12: "illorum fuit heroum eam virtutem... excitare iacentem et in illo divino solio non longe a sapientia conlocare."

[145] Cic. *Rep.* 3.13.

pattıkları gerekçesiyle Atina tapınaklarının yakılmasını emretmiştir. Yine Yunanlardan farklı olarak Axinus'taki Taurisliler, Mısır kralı Busiris, Gallialılar ve Kartacalılar gibi birçok insan ve topluluk insan kurban etmenin kutsal bir görev olduğuna inanmıştır. Toplumlar arasında sadece inanç farklılığı yoktur, aynı zamanda toplumları yöneten siyasî iradeler ve onların bir uzantısı olarak dış siyaset arasında da farklılık vardır. Philus'un örneklemesine göre Giritliler ve Aetolialılar korsanlığa onay verirken Lacedaemonialılar mızraklarıyla ele geçirdikleri her toprağı kendilerinin sayarak yağmaya izin vermemiştir. Atinalılar zeytin ya da tahıl üreten her toprağın kendilerine ait olduğunu düşünürken, Gallialılar ekin ekmeyi ayıp saymış ve başkalarının tarlalarını biçmiştir. Philus bunlara "en adil insanlar" (*iustissimi homines*) olarak gördüğü Romalılardan verdiği örneği de ekler, buna göre Romalılar Alplerin ötesindeki kavimlere zeytin ve üzüm bağı yetiştirmeyi yasaklamış, bu sayede kendilerinin zeytin ve üzüm bağlarının daha değerli olmasını sağlamıştır. Philus bu ekonomik kazanca dayalı siyasî hamlenin Romalılarca adilane (*iuste*) değilse de, ileri görüşlü (*prudente*) sayıldığına dikkat çeker. Burada devletin adalet ile devlete kazanç sağlayan ileri görüşlülüğün ayrı değerler olduğu, Philus'un diğer deyişiyle "bilgeliğin eşitlikten ayrıştığı" (*discrepare ab aequitate sapientiam*) kabul edilir.[146]

Philus aynı yerde yasaların ve dolayısıyla adalet anlayışının toplum içinde de zamanla değişebileceğini örnekler. Örneğin Roma'da İÖ 169 yılında kabul edilen Voconia yasası zengin erkeklerin kadınları mirasçı olarak göstermesini yasaklıyor, malvarlığının sadece belli bir kısmının kadınlara bırakılabileceğini öngörüyordu.[147] Philus'a göre bu yasa haksızdır, zira Vesta rahibelerine tanınan mirasçılık hakkı ve P. Crassus'un tek çocuğu olduğu gerekçesiyle kızının milyonlarca sesters alması bu yasayı delmiştir.

[146] Cic. *Rep.* 3.14-16.
[147] Cic. *Rep.* 3.17.

Philus'un yukarıda özetlediğimiz yaklaşımından yasaların göreceli olduğu düşüncesini çıkarabiliriz, bu düşünce kaçınılmaz olarak "adil ve iyi insanın" (*iustus homo et bonus*) hangi yasalara boyun eğeceği sorusunu doğurur. Philus'a göre bir erdem böylesine göreceli ve çelişkili olamaz, keza doğa da böyle bir farklılığa izin vermez. Buna bağlı olarak yasalar ve cezanın dayanak noktası insanlarda müşterek olarak bulunan bir adalet duygusu olamaz.[148] Başka deyişle doğal hukuk diye bir şey yoktur, insanlar doğalarından ötürü adil olamaz, aynı zamanda adaletin doğal bir erdem olmaktan çıkarılması anlamını taşıyan bu yaklaşım siyasî bir rejimde adil değil, güçlü olanın egemen olduğu düşüncesine eklemlenir. Nitekim rejimlerin türünü belirleyen de aynı güç ölçütüdür; güçlü olan monarşide kral, aristokraside soylu azınlık ve demokraside halktır. Bu anlayış Platon'un adaleti tartışan karakterlerinden olup adaletin güçlünün yararına olduğunu savunan Thrasymachus'un yaklaşımıyla neredeyse aynıdır.[149] Zira o da siyasî rejimlerin kendi karakterlerine uygun yasalarla yönetilmesini aynı güç ölçütüyle ilişkilendirir ve yasa koyucuların, devlet çıkarına olan bu yasaların halkın da çıkarına olduğunu savunarak, bu yasaları ihlal edenleri devletin çıkarına engel oldukları gerekçesiyle suçlu bulduğuna dikkat çeker. Bu bağlamda düşünüldüğünde, Cicero'nun Philus'u ile Platon'un Thrasymachus'unun adaletin tüm siyasî rejimlerde güçlünün, yani iktidarda olanın yararına olduğu düşüncesinde birleştiği söylenebilir.[150]

Philus aynı yerde Scipio Aemilianus'un Roma deneyimiyle örnekleyip övdüğü karma rejimin temelini oluşturan farklı sınıfların birbirine karşı bir güvenlik önlemi olarak benimsediği toplumsal uzlaşıyı doğal zayıflığın doğal bir sonucu olarak görür. Bu da Platon'un aynı diyaloğundaki Glaucon'un yaklaşımını hatırlatır. Nitekim Glaucon da önce hak ve haksızlık kavramlarını doğal kökene inerek açıkladıktan sonra insan-

[148] Cic. *Rep.* 3.18.

[149] Pl. *R.* 338c.

[150] Karş. Pl. *R.* 339a ve Cic. *Rep.* 3.23.

ların bu iki kavramı haksızlığa uğraya uğraya öğrenmiş olduğuna dikkat çeker, haksızlıktan kaçınmanın imkânsızlığını, haksızlık etmemenin de her zaman başarılabilecek bir durum olmadığını vurgular. Bu yüzden ona göre tek başınayken zayıf olan insanlar kendilerini birbirlerine karşı koruyabilmek için anlaşmaya varmış, yasalar çıkarmış ve haksızlığın kötü bir şey olduğunu kabul etmiştir.[151]

En nihayetinde Philus'a göre devletlerin önünde üç seçenek bulunur: (1) Adaletsizlik yapmak ve adaletsizliğe uğramamak, (2) adaletsizlik yapmak ve adaletsizliğe uğramak ve (3) adaletsizlik yapmamak ve adaletsizliğe uğramamak. Philus bu üç seçenekten en iyisinin ilki olduğunu, yani devletin sonunda cezalandırılmadan yani güvenli bir şekilde (*impune*) adaletsizlik yapması gerektiğini savunur. Başka deyişle devletin adaletsizlik eliyle de olsa çıkarını temel alır, bu ona göre bilgeliktir ve adil olma erdemi bu bağlamda bilgelikle çatışır. Zira bilgelik temelde kaynaklarımızı arttırmamızı, zenginliğimizi katlamamızı, sınırlarımızı genişletmemizi, daha fazla insanı yönetmemizi, arzularımızdan yararlanmamızı buyururken adalet herkese acımamızı, tüm insanlığı düşünmemizi, herkese kendi hakkını vermemizi, kutsal ve kamuya ait olan şeylere dokunmamamızı öğütler.[152] Philus'un burada da Thrasymachus'la aynı noktada birleştiği düşünülebilir, zira Thrasymachus da temelde adalet ile çıkar arasında bir çatışma olduğunu varsayarak adil olmamanın adil olmaktan daha yararlı olduğunu düşünür, zira ona göre adil olan ile adil olmayan ortak olduğunda bu ortaklıktan adil olmayan kârlı çıkar, aynı şekilde adil olan biri devletin başına geçtiğinde zarar görür, kendisini işine verdiğinden ailesine ve evine vakit ayıramaz, dahası dürüstlüğü yüzünden devlet malından da yararlanamaz ve yakınlarının nefretini kazanır. Adil olmayan biri ise her hareketiyle kendine yarar sağlar.[153]

---

[151] Pl. *R.* 358e.

[152] Cic. *Rep.* 3.23-24.

[153] Pl. *R.* 343d-344a.

Philus'un bu konudaki bir diğer kaynağı yine Platon'un *Gorgias* diyaloğundaki Polus ile Callicles'in savunduğu düşünceler olabilir. Zira Polus bir tiranı her şeyi yapmaya muktedir olduğu için imrenilesi bulur ve haksızlığa uğramaktansa haksızlık yapmasının daha doğru olduğunu varsayar.[154] Ona göre yeri geldiğinde haksızlık yapması yöneticiyi mutlu kılıyorsa, yaptığı doğrudur. Ancak Socrates aynı yerde tersini düşünür ve haksızlık yapmaktansa haksızlığa uğramayı tercih edeceğini söyler, Makedonya'da hüküm süren Archelaus'u kötü örnek olarak gösterip doğruluktan ayrılmayan dürüst insanların mutlu olduğu fikrini savunur, ona göre suç işleyen ve suçluluk psikolojisi içinde olan herkes mutsuzdur.[155] Aynı diyaloğun devamında Polus Socrates'in açıklamalarını tatmin edici bulup fikrini değiştirir, Callicles bu durumdan hoşlanmayarak diyaloğa dahil olur ve doğa ile yasalar arasında bir karşıtlık olduğu fikrini dile getirir. Ona göre doğada en kötü şey haksızlığa uğramaktır, buna karşın yasalara göre en kötü şey haksızlık yapmaktır, bu durumda toplumdaki yasalar ve adalet güçsüzleri korumakla birlikte, doğaya aykırıdır. Son kertede Philus ile Callicles'in fikirlerinin hem örtüşüp hem de çatıştığını söyleyebiliriz. Örtüşürler, zira ikisi de toplumsal yasaların temel belirleyicisi olarak insanın zayıflığını gösterir ve devletin güçsüzler üzerinde egemen olmasının doğal bir hak olduğunu varsayar. İkisinin fikirleri çatışır, zira Callicles'in güç ve yasa için ölçüsü doğayken, Philus'un ölçüsü doğanın zıddı olan toplumdur.

Genel olarak bakıldığında Philus'un buradaki yaklaşımı ile daha önce ele aldığımız *De Re Publica*'nın birinci kitabında (1.41) açıkça dile getirilen devletin uzun süreli olmasını sağlayacak bir şekilde yönetilmesi gerektiği düşüncesi arasında bir paralellik bulunur. (Philus, Scipio Aemilianus'un aynı minvaldeki konuşmasını hatırlatarak onunla aynı görüşte olduğunu ima eder.) Bununla birlikte yukarıda da gösterdiğimiz üzere

[154] Pl. *Grg.* 467b-469c.

[155] Pl. *Grg.* 470e; 471d; 472e.

adaletsizlik lehine olan görüşlerinin Platon'un kimi karakterlerinin paylaştığı düşüncelerle örtüştüğü de görülmektedir.

Cicero'nun *De Re Publica*'sında kendisine adaleti savunma görevi verilmiş olan Laelius ya da başka bir konuşmacının[156] Philus'a verdiği ilk tepki konuşmasının Roma gençliği tarafından dinlenmemesi gerektiği yönünde olur.[157] Bu Cato'nun Carneades'in İÖ 155'te Roma'da yaptığı konuşmaya ve genel olarak Yunan kültürüne olan tepkisini hatırlatır. Peki, niçin Roma gençliği Philus'un konuşmasını dinlememelidir? Öncelikle Philus konuştuğu gibi düşünüyorsa ahlâksız bir insandır, başka türlü düşündüğü halde böyle konuşuyorsa o halde konuşması korkunçtur.[158] Metnin devamındaki eksik bölümlere yerleştirilen fragmanlar arasında bir bağ kurmak zor olsa da, genel olarak Laelius'un burada Philus'un aksine evrensel olarak insanların tümü için geçerli bir ahlâk erdemi bulunduğuna inandığı gösterilmektedir. Dolayısıyla Roma gençliği sağladığı yarar bakımından adaletsizliği yücelten Philus'tan ziyade ahlâkı ve adaleti yücelten Laelius'u dinlemeye yönlendirilir. Metnin bu kısmı günümüze tam ulaşmış olsaydı muhtemelen Laelius'un konuşmasında, Lactantius kaynaklı fragmanda da geçtiği üzere, gerçek yasanın doğaya uygun olan doğru akıl olduğu, dolayısıyla her şeye nüfuz ettiği, tutarlı ve daimi olduğu, insanı yükümlülüğe çağırdığı, yasaklamak suretiyle yanlıştan döndürdüğü gibi niteliksel özelliklerinin işlendiği görülecekti. Nitekim başka bir fragmanda erdemin sadece onuru istediği ve başka bir ödül beklemediği ele alınırken, ahlâki doğru dışında iyi hiçbir şey olmadığı yönündeki Stoacı tavır akla gelir.[159] Bu çerçevede metnin günümüze ulaşmayan kısmında ve fragmanlarda Laelius'un bireyde bulunan doğal eğilimleri ve

---

[156] Eserin bu bölümündeki fragmandan kimin konuştuğu anlaşılamamaktadır.

[157] Cic. *Rep.* 3.32.

[158] Cic. *Rep.* 3.34.

[159] Lact. *Inst. Div.* 6.8.6; 5.18.4; Cic. *Rep.* 3.40; *Att.* 10.4.4; Lact. *Inst. Div.* 5.18.4.

yarar duygusunu aşan, kutsal bir ahlâk anlayışını yücelterek adaletli olmayı savunduğu varsayılabilir.

De Re Publica'nın bu kısmıyla ilişkilendirilen diğer fragmanlarda Laelius'un devletin adil olması gerektiği yönündeki yaklaşımlarının yansıtıldığını görürüz. Örneğin savaşla ilgili olarak en iyi devletin onuru ya da esenliği söz konusu olmadıkça savaş açmaması gerektiği, bir nedeni olmadan açılan savaşların adaletsiz olduğu, zira intikam ya da savunma amacıyla açılmış olanlar dışında hiçbir savaşın adil olmadığı ve hiçbir savaş gerekçesinin haber verilmedikçe ve telafi amacı olmadıkça adil sayılmayacağı söylenir.[160] Savaş bağlamındaki bu adalet anlayışının temelinde her devletin kendi meşru hakkını koruması gerektiği inancı yatar. Buna bağlı olarak burada Romalıların kendilerinde gördüğü savaşma hakkının gerekçelerinin tarihsel örneklerle desteklenmesi gerekir. Ancak eserin kayıp kısmında olduğunu varsayabileceğimiz bu gerekçe ve örnekleri bilmiyoruz, bununla birlikte bu konuyla ilgili olarak *De Officiis*'te yapılan açıklamalar da bir fikir verebilir.[161] Örneğin Cicero'ya göre devlette her daim korunması gereken bir savaş hukuku vardır, hiçbir haksızlığın olmadığı bir barış ortamında yaşayabilmek için savaşmak gerekebilir. Romalıların atalarının başarısı barışı hedeflemiş olmalarıdır; buna göre onlar adaleti uygulamış, savaşla ele geçirdikleri devlet ve kavimleri hoşgörüyle kucaklamıştır.[162]

Ayrıca Cicero'ya göre Roma halkının idaresi baskılarla değil, iyiliklerle ayakta kaldığı dönemde savaşlar ya müttefikler ya da idarenin kendisi için açılmış, hoşgörüyle ya da zorunluluk gereği sonlanmış, Senatus'un kendisi krallar, halklar ve kavimler için bir sığınak olmuştur. Magistratus'lar ve komutanlar farklı eyaletleri adil ve güvenli bir şekilde yöneterek

---

[160] Cic. *Rep.* 3.3-435; Isidor. *Etym.* 18.1; August. *C.D.* 22.6.

[161] Bu yöntem için bkz. A. Keller, "Cicero: Just War in Classical Antiquity", *From Just War to Modern Peace Ethics*, Ed. H. G. Justenhoven – W. A. Barbieri, De Gruyter, 2012, s. 24.

[162] Cic. *Off.* 1.34-35.

iyi bir şöhret kazanmak istemiştir. Bütün bunlar Roma'nın dünyanın sahibi değil de koruyucusu olarak adlandırılmasını sağlamıştır. Ancak Cicero *De Officiis*'teki aktarımın devamında özellikle de Sulla ve Caesar gibi tiranlığa özenen liderlerin vatandaşlar ve müttefikler üzerindeki baskıcı yönetiminin asıl Romalıları cezalandırdığını söyler.[163] Buradan anlaşılan Cicero'nun Laelius gibi adil yönetimi müttefikler ve vatandaşların iyiliği için kaçınılmaz gördüğüdür. Bu anlayışı *De Re Publica*'daki diğer fragmanlarda yer alan doğal egemenlik ve doğal tabiiyet kabulleriyle birlikte değerlendirmemiz gerekir. Nitekim Laelius da Roma halkının müttefiklerini koruyarak dünyaya egemen olduğunu söylerken temelde Roma'nın egemenliğinin doğal bir kaynağının bulunduğunu düşünmüş olmalıdır. Gerçekten de bir fragmanda doğanın egemenlik hakkını "aşağıda olanların en fazla yararı için" (*summa utilitate infirmorum*) en iyi olana (*optimo*) verdiği söylenir. Nasıl ki tanrı insana, zihin bedene ve akıl da şehvet, öfke gibi zihin kusurlarına hükmediyorsa,[164] aynı şekilde Romalılar da kendi doğal üstünlükleriyle diğer soylara hükmeder. Bu aynı zamanda Romalıların siyasî egemenliğinin akli bir zemine oturtulması anlamını taşır.

Laelius'un konuşması temelde Carneades'in konuşmalarına dayansa da Platon, Aristoteles ve Stoacıların düşüncelerini de yansıtır. Boronowski'ye göre Laelius'un konuşmasındaki Roma egemenliğini doğanın dayattığı güç ve yasa anlayışına bağlayarak açıklama eğilimi Stoacı filozof Posidonius'un tarih eserinde de önemli ölçüde yer almış olabilir. Cicero Laelius'un söylediklerini Posidonius'tan dinlemiş ve onunla bu konuları tartışmış olabilir. Posidonius da bu konuyu hocası Panaetius'tan öğrenmiş olabilir, bu durumda Cicero'nun Laelius'a atfettiği konuşmanın her iki filozoftan geldiği varsayılabilir.[165] Stoacıların her şeyi belirleyip kuşatan doğa anlayı-

[163] Cic. *Off.* 2.26-28.

[164] Cic. *Rep.* 3.37.

[165] Baronowski, *age*, s. 20-21.

şını göz önünde tutarsak bu varsayım hiç de şaşırtıcı değildir. Yine Stoacılık bağlamında Cicero'nun *De Legibus*'ta aklın metafiziksel fonksiyonunu öne çıkarmış olmasından da söz edilebilir. Nitekim Cicero Stoacı duyuşla sadece insanda değil, aynı zamanda gökte ve yerde akıldan daha kutsal hiçbir şey olmadığını söyler ve aklın insanlar ile tanrılarda ortak bulunduğunu belirtir, dahası insanlar ile tanrılar arasındaki bağ da akıl yoluyla gerçekleşir.[166] Başka deyişle Cicero'nun kullandığı *communio legis* (yasa ortaklığı) ile *communio iuris* (hukuk ortaklığı) tamlamaları yasa ve hukukun insanlar ile tanrıların buluşma noktasını yani adaleti gösterir. O halde bu durumda yasanın ve hukukun, genel anlamıyla adaletin korunması dinsel bir gereklilik anlamını taşır. Dahası aynı yerde[167] erdem karakterin kusursuz olduğu ve vardığı en yüksek nokta olarak tanımlanır, erdemin bu şekilde yüceltilmesi *De Re Publica*'daki Laelius ile Stoacıların aynı düzlemde olduğunu düşündürür.

Laelius'un Stoacılar kadar Platon'un Thrasymachus, Glaucon, Adeimantos, Polus ve Callicles'e karşı adaletli olmanın erdemini öven Socrates'le de aynı düzlemde olduğunu söyleyebiliriz. Her şeyden önce Laelius *De Re Publica*'da Socrates gibi yurt ve devletle ilgili sorunlar görüşülmeden astronominin alanına giren bir olgunun tartışmaya açılmasını eleştirir.[168] Laelius'a göre öğrenmemiz gereken, her şeyden önce devlete yararlı olmamızı sağlayacak olan ilimlerdir. Bu da daha önce üzerinde durduğumuz devletin uzun süreli olmasını sağlayacak şekilde yönetilmesi gerektiği anlayışıyla aynı düzlemde yer alır.

Ayrıca Laelius erdem övgüsü ve yasayı doğaya dayandırmak konusunda Aristoteles gibi düşünür. Zira Aristoteles de insanları bir araya getirenin doğal bir güdü olduğunu varsaymakla birlikte bu güdüyü ortadan kaldıracak davranışlar

[166] Cic. *Leg.* 1.22-23.

[167] Cic. *Leg.* 1.25.

[168] Cic. *Rep.* 1.32. Karş. Xen. *Mem.* 1.1.11-16; 4.7.2-8; Pl. *Ap.* 522d; 525b-d; 526b-d; 527c-d; 529a.

sergileyen erdemsiz insanı varlıkların en vahşisi ve en adil olmayanı olarak görür. Başka deyişle Laelius için olduğu gibi, Aristoteles için de adalet devletin temel taşıyıcısıdır.[169] Laelius'un Aristoteles'in düşüncesine yaklaştığı diğer bir konu ise yöneten ile yönetilenin bizzat doğa tarafından belirlenmiş olmasıdır. Her ikisi için de, doğa tarafından belirlenen yönetenin otoritesi ve yönetilenin tabiiyeti sadece kaçınılmaz değil, aynı zamanda yararlıdır. Bu noktada Aristoteles'in de Laelius gibi zihin ile beden analojisini kurduğunu söyleyebiliriz.[170]

[169] Arist. *Pol.* 1253a.
[170] Arist. *Pol.* 1254a-1255b.

SONUÇ

Roma'nın cumhuriyet dönemindeki siyaset ve felsefe ilişkisini felsefenin Roma'daki en eski izlerinden başlayarak inceledik, yine bu iki olgunun ve dolayısıyla siyasetçiler ile filozofların bu dönemde ne tür bir etkileşim içinde olduğunu gösterdik. Bu bağlamda varmış olduğumuz sonuçları tarihsel olarak şu şekilde özetleyebiliriz:

İlkin Roma'da felsefeye Pythagorasçılık bağlamında siyasî olarak olumlu yaklaşılır, hatta kimi Romalılar Roma'nın yarı efsanevi krallarından olan Numa'nın bilgeliğini filozof Pythagoras'la irtibat halinde olmasına bile yormuş ve bu bağlamda Pythagoras'ın bilgeliğinin yüceltilmesi gerektiğini düşünmüştür. Roma'nın efsanevi tarihindeki siyasî bir figürün ilk kez bir filozof aracılığıyla yüceltilmesi, siyaset ve felsefe ilişkisi bakımından önemli bir olaydır. Ancak Cicero'nun ortaya koyduğu gibi, Numa ile Pythagoras'ın irtibat halinde olması tarihsel açıdan mümkün değilse de, böyle bir irtibatın olduğuna inananların olması en azından İÖ 2. yüzyılın başında bazı Romalıların felsefe ve filozoflardan tümüyle rahatsız olmadığını gösterebilir. Ne var ki burada ele aldığımız felsefeye dönük nispeten olumlu olan siyasî yaklaşımların örnekleri için metinsel dayanaklarımız kısıtlıdır, buna karşın İÖ 181 yılından itibaren Senatus'un aldığı bir dizi siyasî karar, Roma'da felsefe ve filozoflar aleyhine bir düşüncenin geliştiğini gösterir.

İÖ 181 yılında bulunan, Pythagoras'ın felsefesine uygun dini ilkeleri içeren kitaplar Senatus kararıyla yakılmıştır. Bunun nedeni Bacchusçu ve Orpheusçu gizem ritüel ve inanışla-

rı gibi Pythagorasçı dini ilkelerin de Roma'daki siyasî otorite tarafından tehlikeli bulunmuş olmasıdır. Roma'daki dinin İÖ 2. yüzyılda siyasî otoritenin yasal meşruiyet kaynaklarından biri olması ve yabancı dini kültlerin toplumda ayrışmalara neden olma potansiyelini taşıması, Pythagorasçı kültü de siyasî otoritenin gözünde tehlikeli bir yapıya dönüştürmüş olmalıdır. Başka deyişle geleneksel dini korumak, muhtemelen siyasî otoriteyi ve toplumsal uyumu korumak anlamına gelir.

Pythagorasçı kitapların yakılmasından sonraki yaklaşık otuz yıl içinde Roma'daki felsefe ve filozoflara dönük iki önemli siyasî karar alındığını görüyoruz. Bunlardan biri İÖ 161'de Yunan retorikçileri ve filozoflarının kovulmasıdır. Çalışmamızın ilk bölümünde incelediğimiz gibi, bu ilk karar İÖ 92 yılında Latin retorikçilerle ilgili olarak alınan yasaklayıcı kararla ortak bir kaygıyı taşır. Her iki karar da geleneksel eğitime karşılık yeni Yunan tarzı eğitimin benimsenmesinden kaygı duyulduğunu gösterir. Retorik temelli bu yeni eğitim anlayışının gençlerdeki ahlâk duygusunu tümüyle ortadan kaldırmasından korkulur. İÖ 173 ya da İÖ 154 yılında alınmış olan diğer Senatus kararı ise hazzı temel alan ilkeleri savundukları gerekçesiyle iki Epicurusçu filozofun Roma'dan kovulmasını öngörür. Çalışmamızın ilgili bölümünde de ortaya koyduğumuz gibi bu dönemde Romalıların genel olarak ne Yunanlara ne de Yunan Epicurusçu filozoflara karşı genel bir düşmanlığı olduğu görülür. Ancak yine bu karar temelde gençleri korumayı amaçlar, bu yüzden önceki kararlarla aynı düzlemde değerlendirilmelidir.

İÖ 155'te filozof-elçilerin Roma ziyareti sadece bu dönemde Roma devletinin egemen olduğu coğrafyada Yunan kent-devletleri üzerindeki siyasî belirleyiciliğinin ağırlığını ve süper güç kimliğini göstermez. Aynı zamanda Roma'da siyaset ve felsefe ilişkisi bağlamında ilk büyük çatışmanın zeminini oluşturur. Buna göre Senatus'taki muhafazakâr siyasî düşüncenin bir temsili olarak Cato, filozof Carneades'in ya felsefî

yönteminin bir gereği olarak ya da bir şekilde adalet olgusunu felsefî bir bağlamda incelerken Roma'nın bölgesel egemenliğinin meşruiyetini tartışmaya açmasından rahatsız olur. Carneades'in muhtemelen Academia kuşkuculuğu ile geleneksel Roma devlet siyaseti arasındaki bu çatışmanın temelinde, Romalı siyasetçilerin felsefeye aşina olmamaları ya da felsefenin siyasetin alanına doğrudan girmiş olmasını tehlikeli bulmaları yatar. Nitekim çalışmamızda da incelediğimiz gibi, Roma'nın geleneksel değerlerinin katı savunucusu olan Cato felsefeyi, Socrates örneğini vererek insanları yasadışı düşüncelere çeken bir lafebeliği olarak görür ve yine Cato'da Yunanların (örneğin Yunan hekimlerin) ve Yunan kültürünün Roma kültürü için tehdit olduğu algısı egemendir. Cato'nun önerisiyle Senatus'tan filozof-elçilerin Roma'dan kovulma kararının çıkması, en azından Senator'ların büyük bir bölümünün de ya bu algının esiri olduğu ya da aksi yönde bir tavır sergilemediği düşüncesini akla getirir. Sonuç itibarıyla iki durumda da önceki Senatus kararlarıyla tutarlı bir karar alındığı söylenebilir. En nihayetinde tarihsel olarak ele aldığımızda İÖ 189 yılında Pythagoras örnekliğinde az da olsa felsefeye olumlu bakabilen Roma'daki siyasî otorite İÖ 181, 161, 154 (ya da 173) ve 155 yıllarında sırasıyla geleneksel dini, gençlerin eğitimini ve Roma'nın bölgesel egemenliğinin meşruiyetini koruma amacıyla felsefeye ve kimi filozoflara kuşkuyla bakma eğiliminde olmuştur.

Çalışmamızın ikinci bölümünde incelediğimiz üzere, Roma'da felsefe ilkin Scipio Çevresi'nde siyasî olarak kuşkuyla karşılanmamış ve siyaset adamları ile filozoflar arasında yakınlık kurulmuştur. Üç filozof-elçinin ziyaretinden yaklaşık on yıl sonra tarihçi Polybius ile Stoacı filozof Panaetius Scipio Aemilianus'un çevresindeki entelektüel gruba dahil olmakla kalmamış, bu önemli devlet adamının siyasî danışmanı ve dostu olmuştur. Bu sayede Roma'nın mevcut siyasî durumunu yakından inceleme fırsatını bulan bu Yunan düşünürler

daha sonra yaşamış olan Cicero da dahil olmak üzere diğer Romalı siyasî otoritelerin ve düşünürlerin benimseyebileceği, Roma'nın kültürel ve toplumsal koşullarına uygun olan siyasî ve felsefî analizler yapmıştır. Panaetius bağlamında düşünürsek, Scipio Aemilianus ile kurduğu dostluk sayesinde Roma'da Stoa felsefesini tanıtma imkânını bulurken, öte yandan geleneksel Stoa anlayışından tümüyle sapmak pahasına Romalılara yabancı olmadıkları bireysel, toplumsal ve siyasî yükümlülükleri yerine getirmeye dayalı bir yaşam anlayışı sunmuş ve yine geleneksel Stoa felsefesinde varılması neredeyse imkânsız bir hedef olarak sunulan bilgeliğin yeter koşullarını Romalılara uygun hale getirmiş, basitleştirmiştir. Bu, felsefî bir öğretinin Roma'daki siyasî çevreden etkilenerek bu şekilde değişime uğramasının ilk örneği olması açısından önemlidir. Ayrıca Scipio Aemilianus ile Panaetius arasındaki dostluğun siyasetçi ile filozof arasındaki bir etkileşim olarak çalışmamızda da ele aldığımız daha sonraki benzer etkileşimlere örnek teşkil etmiş olabileceği de söylenebilir. Aynı durum Scipio Aemilianus'un Polybius'la olan yakınlığı için de geçerlidir.

Polybius tarihçi olmasına ve bir tarih eseri yazmasına rağmen eserinin altıncı kitabında Roma'nın siyasî yükselişine, muhtemelen yine Scipio Çevresi'ndeki siyaset ve felsefe etkileşiminden hareketle Romalı siyasî figürlerin benimseyeceği türden bir yorum getirmiştir. Polybius'a göre, Roma devleti Platon'un da öngördüğü siyasî rejimler döngüsünü kırarak kendisine has bir karma rejim kurmuş ve böylece tek tek monarşinin, aristokrasinin ve demokrasinin kendilerini yıkıma götüren kusurlarını birbirlerinin iyi özellikleriyle ortadan kaldırmasını bilmiştir. Roma devletinin siyasî rejimine ilişkin Polybius'un bu yaklaşımı daha sonra bir Romalı devlet adamı ve filozof olarak Cicero'yu da etkilemiştir.

Çalışmamızda üzerinde durduğumuz konulardan biri de cumhuriyetin son döneminde Yunan kültürünün ve eğitim anlayışının Roma'da yaygınlaşmasıyla birlikte siyasete hazır-

lanan ya da güncel siyasetin tam ortasında bulunan soylu Romalıların gerek Roma'da gerekse Roma dışında Yunan filozofların gözetiminde felsefe eğitimi almış olmasıdır. Bu durumun doğal sonucu olarak eski siyasî önyargıların tümüyle ortadan kalktığını, Senatus'tan filozoflar aleyhine siyasî kararlar çıkmadığını görürüz. Kuşkusuz bu durumun en önemli kanıtı farklı felsefe ekollerine mensup olan filozofların Roma'da ve Roma dışında gördüğü saygın muamele ve rağbettir. Roma'nın bu dönemindeki önemli siyasî ve edebi figürlerin neredeyse tamamı bu Yunan filozofların derslerine katılmıştır. Epicurusçu Phaedrus ve Philodemus, Stoacı Posidonius, Academiacı Philo ve Antiochus bu filozoflara örnektir. Bununla birlikte bu dönemde genç kuşağa destek veren, yol gösteren ya da sadece karakter ve birikimiyle örnek olan Scipio Aemilianus'un kuşağından veyahut yakın tarihten başka Romalı figürler de vardır.

Bu döneme ilişkin incelememizde vardığımız önemli sonuçlardan biri de kimi Romalıların ama özellikle de Cato ve Brutus'un kişisel karakterleri ve siyasî tavırlarının benimsedikleri felsefelerin yaşam ilkeleriyle olan alâkasıdır. Bu sadece modern analizlerde değil, aynı zamanda Eskiçağ'da da dikkat çekilen, üzerinde durulan bir husustur. Yine bu, İÖ 1. yüzyılın ve Roma'da cumhuriyetin sonuna doğru felsefî ilkelerin önemli siyasî figürlerin karakter ve davranışlarına dönük olası etkisinin doğal karşılanması bağlamında önem taşır. Örneğin Cato'nun gerek çocukluk döneminden beri geliştirdiği kişiliği, gerekse Caesar'a karşı yürüttüğü siyasî mücadele Stoacı erdemlerle bağdaştırılabilmiştir. Keza Brutus'un da muhtemelen Antiochus'un etkisinde kalarak siyasî mücadelesi uğruna sürgünü bile küçümseyen cesur ve erdemli bir yaklaşım sergilediği düşünülmüştür. Bunlar bu dönemde felsefenin Roma'daki siyasî figürler için bir tehdit olmadığını, aksine benimsenen, yönlendirici bir bilgelik kaynağı olduğunu gösteren örneklerdir. Sadece felsefî ve siyasî erdemlerin iç içe geçtiğinin düşünülmesi bile siyasetin ya-

şamın her alanına nüfuz ettiği Roma'da felsefenin kazandığı değer açısından önemlidir.

Yine Scipio Çevresi'nden sonraki döneme ilişkin önemli izlenimlerimizden biri de sadece filozof ve felsefe anlayışlarının Romalı siyasî figürleri etkilemediği, siyasî figürlerin ya da genel olarak Roma'daki siyasî iklimin de filozof ve felsefeleri etkilemeye devam ettiğidir. Bu konudaki en önemli göstergelerden biri, daha önceki tarihsel bir pratik olarak Epicurusçu Yunan filozofların siyasetten uzak durup siyasetçilerle doğrudan irtibat halinde olmamasına rağmen, çalışmamızda da ortaya koyduğumuz gibi, Roma'daki durumun bundan çok farklı olmasıdır. Örneğin Epicurusçu filozof Philodemus Herculaneum'da Scipio Çevresi'ni anımsatan entelektüel bir çevre oluşturmuş, burada yazdığı kimi eserlerle aktif siyasete dönük yorumlarını ve siyaset adamlarına dönük nasihatlerini paylaşmıştır. Bu, Yunan kökenli bir Epicurusçunun Roma'nın siyasî ikliminde nasıl siyasî bir kimlik kazandığını göstermesi bakımından önemlidir. Yine çalışmamızda her daim büyük siyasî çekişmelerin tam ortasında bulunan Caesar'ın Epicurusçu olduğunu gösteren birtakım kanıtlar üzerinde durduk. Bununla birlikte Caesar suikastine katılanlar ve Caesar'dan yana olanlar arasında da Epicurusçular olduğunun altını çizerek öğretinin kendisinin Roma tarihinde dönüm noktası olarak kabul edilebilecek olan bu önemli olayda siyasî figürleri herhangi bir tarafta bulunmaya sevk etmemişse de, en azından onları siyasî olarak taraf tutmaktan alıkoymamış olduğunu gösterdik. Bu da, yaygın olarak siyasetle bağdaşmadığı düşünülen bir felsefî ekol olarak Epicurusçuluğun Roma'nın egemen siyasî ikliminden etkilenerek siyasete uyum sağladığı anlamına gelir.

Çalışmamızda ele aldığımız üzere Stoacıların da Roma'daki siyasî iklimin etkisi altında olduğunun en iyi örneği ise Posidonius'tur. O da gerek hocası Panaetius'ta, gerekse Cicero'da gördüğümüz Roma'nın bölgesel hakimiyetinin meş-

ruiyetini teorik düzlemde onaylama çabası içinde olmuştur. Panaetius, Antiochus ve Philodemus örneklerinde olduğu gibi Posidonius da, dönemin önemli siyasî figürleriyle yakınlık kurduğu için Roma'da büyük bir saygınlık ve şöhret kazanmıştır. Sonuç olarak Roma'da cumhuriyetin sonuna doğru hem Yunan filozoflarının Roma'daki siyaset adamlarıyla, hem de siyaset adamlarının Yunan filozoflarıyla olan ilişkisi gösteriyor ki, iki kesim arasında güçlü bir etkileşim olmuştur. Bu etkileşim felsefenin, siyasî olarak rahatsız edici bulunmadığı ölçüde benimsendiğini gösterir, zira ne aksini kanıtlayacak türde bir siyasî karar alınmıştır ne de herhangi bir siyaset adamı ile filozof arasında, Carneades olayında olduğu gibi, filozofun siyasî bir eleştiri yapmasından ya da böyle bir algıdan kaynaklanan bir anlaşmazlık yaşanmıştır.

Son bölümde Cicero'yla ilgili olarak, onu çalışmamızın konusu bağlamında önemli kılan iki unsur olduğu sonucuna vardık. Birincisi diğer Romalı entelektüel siyaset adamları gibi felsefe eğitimi görmüş olmakla birlikte hepsinden farklı olarak felsefe uğraşısını aktif siyaset bağlamında değerlendirip siyaset adamının felsefeye ne kadar ve ne zaman vakit ayırması gerektiği üzerinde durmuş ve düşüncelerini yazmış olmasıdır. İkinci unsur ise gerek okullarda eğitim görüp kitaplar okuyarak, gerekse farklı ekollerin temsilcileriyle kurduğu diyalog neticesinde edindiği felsefe birikimini Roma'nın kendi siyasî durumunu ve koşullarını da göz önünde tutarak yazıya dökmüş olmasıdır. İncelememiz sırasında farklı konu ve örneklerle de gösterdiğimiz üzere siyaset bağlamında felsefe pratiği ve felsefe bağlamında siyaset teorisi olarak değerlendirilebilecek olan bu iki unsurun ortak noktası her koşulda vatanseverlik duygusuyla, Roma devleti ve toplumuna yararlı olma arzusuyla örülü olmalarıdır.

Cicero felsefe bağlamında ortaya koyduğu siyaset teorisinde öncelikle aktif siyaset savunusu ve ideal devlet adamı anlayışıyla hem genel olarak devlete, hem de özel olarak Roma

devletine hizmet etmeyi felsefî açıdan gerekçelendirir. Özellikle de Aristoteles ve Stoacıların etkisiyle devlet adamının doğa tarafından insanoğluna verilen en önemli görev, dolayısıyla toplumun esenliğinin de en yüce amaç olduğunu söyler, bu uğurda çekilen zahmetlerin önemsizliğini vurgular. Yine devlet ve toplum kavramlarını uyum bağlamında tanımlayıp Platon, Aristoteles, Stoacılar ve Polybius'tan etkilenerek siyasî rejimler döngüsü fikrini savunur ve tüm öncüllerinden farklı olarak Roma'daki karma rejimin siyasî rejimlerin en iyisi olduğunu temellendirirken Roma devletinin tarihsel gelişimini ortaya koyar. Böylece Roma devletinin sadece cumhuriyet dönemini değil, aynı zamanda krallık dönemini ve kurucu ataları yüceltmiş olur. Cicero'nun kaleme aldığı adalet tartışması ise Yunan felsefe ekolleri arasında sıkça gündeme gelmiş olan adaletin doğadan mı, yoksa insanların anlaşmasından mı doğduğu yönündeki tartışmanın yeniden yorumlanmasıdır. Yine Platon, Aristoteles ve Stoacılar gibi klasik kaynaklara dayanan Cicero bu öncüllerden farklı şekilde tartışmanın başından itibaren Roma'nın bölgesel egemenliğinin hukuki meşruiyetini masaya yatırarak en azından Carneades'in konuşma sırasını tersine çevirmek suretiyle siyasî bakımdan Roma'nın lehine bir sonuca varır.

Çalışmamızda vardığımız sonucu özetlersek, öncelikle Roma'daki siyaset ve felsefe ilişkisinin temel belirleyici unsurunun siyaset olduğunu söylememiz gerekir. Günümüze ulaşan bilgilerin ışığında Roma'da felsefe siyaset bağlamında ele alındığında her daim siyasî çıkar beklentisinin, Roma devletinin din ve gençlerin eğitimi gibi toplumsal unsurlarla birlikte korunması, Roma'nın bölgesel egemenliğinin felsefe yoluyla savunulması fikrinin öne çıktığını görürüz. Roma'nın cumhuriyet döneminde felsefenin kaderi, devlet ve geleneğin uygun gördüğü ve dönüştürebildiği ölçüde varlığını sürdürmek olmuştur.

KAYNAKÇA

Eskiçağ Kaynakları

Cicero: *Devlet Üzerine*, Çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul, İthaki Yayınları, 2014.

———: *Yükümlülükler Üzerine*, Çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.

———: *On Duties*, Ed. M. T. Griffin – E. M. Atkins, Cambridge, CUP, 2003.

———: *Les Devoirs*, 1, Ed. M. Testard, BL, 1965.

———: *De Re Pvblica: Selections*, Ed. James E. G. Zetzel, Cambridge, CUP, 1995.

———: *Scipio'nun Düşü*, Çev. E. Özbayoğlu, İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2010.

Ennius: *Remains of Old Latin: Ennius – Caecilius*, Çev. E. H. Warmington, Cambridge, HUP, 2006.

Fronto: *The Correspondence of Marcus Cornelius Fronto*, Çev. C. R. Haines, Cambridge, HUP, 1982.

Lucilius: *Remains of Old Latin, 3, Lucilius, The Twelve Tables*, Çev. E. H. Warmington, Cambridge, HUP, 1938.

———: *C. Lucilii Carminum Reliquae*, 2, Ed. F. Marx, Teubner, 1905

Lucretius — *De Rerum Natura: The Latin Text of Lucretius*, Ed. W. E. Leonard - S. B. Smith, Wisconsin, UWP, 1942.

Panaetius: — *Panaetii et Hecatonis Librorum Fragmenta*, Ed. H. N. Fowler, C. Georg, 1885.

————: — *Panaetii Rhodii Fragmenta*, Ed. M. Van Straaten, Leiden, Brill, 1962.

————: — *Panétius, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments*, Ed. M. Van Straaten, H. J. Uitgeverij, 1946.

————: — *Panezio di Rodi, Testimonianze, Edizione, Traduzione e Commento*, Ed. F. Alesse, Bibliopolis, 1997.

Philodemus: — *Kolotes und Menedemos*, Ed. W. Crönert, Leipzig, 1906.

————: — "Filodemo: Gli Stoici", *Cronache Ercolanesi*, 12, Ed. T. Dorandi, 1982, s. 89-133.

Posidonius: — *Posidonius. 3: The Translation of the Fragments*, Ed. I. G. Kidd, CUP, 1999.

Quintilianus — *Institutio Oratoria, Book 2*, Ed. T. Reinhardt – M. Winterbottom, OUP, 2006.

Stobaeus — *Ioannis Stobaei Anthologium*, C. Wachsmuth – O. Hense, Weidmann, 1894.

Modern Kaynaklar

Albrecht, Michael von: — *A History of Roman Literature: From Livius Andronicus to Boethius, 1*, Leiden, Brill, 1997.

Alföldi, A.: — "The Main Aspects of Political Propaganda on the Coinage of the Roman Republic", *Essays in Roman Coinage Presented to Harold Mattingly*, Ed. R. A. G. Carson - C. H. V. Sutherland, Oxford, OUP, 1956, s. 63-95.

Allen, W.: "On the Friendship of Lucretius with Memmius", *CP*, 33.2, 1938, s. 167-181.

Altheim, Franz: *A History of Roman Religion*, çev. Harold Mattingly, London, Methuen Publishers, 1938.

Annas, J.: "Cicero on Stoic Moral Philosophy and Private Property", *Philosophia Togata 1: Essays on Philosophy and Roman Society*, Ed. M. Griffin – J. Barnes, Oxford, OUP, 1989, s. 151-173.

Arena, V.: *Libertas and the Practice of Politics in the Late Roman Republic*, Cambridge, CUP, 2013.

Arnold, E. V.: *Roman Stoicism*, Cambridge, CUP, 1911.

Arslan, M.: "1. Mithridates - Roma Savaşı: Rhodos ve Lykia'nın Durumuna Genel Bakış", *Likya İncelemeleri 1*, Ed. N. Başgelen, Akdeniz Üniversitesi, Akdeniz Dil ve Kültürlerini Araştırma Merkezi, İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2002, s. 115-128.

Asmis, E.: "Philodemus' Epicureanism", *ANRW*, 2.36.4, 1990, s. 2369-2406.

Astin, A. E.: *Scipio Aemilianus*, Oxford, OUP, 1967.

Atkins, Jed W.: *Cicero on Politics and the Limits of Reason: The Republic and Laws*, Cambridge, CUP, 2013.

Atlan, Sabahat: *Roma Tarihinin Ana Hatları, 1. Kısım: Cumhuriyet Devri*, İstanbul, İ.Ü. E.F.Y., 1970.

Balot, R.: "Polybius' Advice to the Imperial Republic", *Political Theory*, 384, 2010, s. 483-509.

Baraz, Yelena: *A Written Republic: Cicero's Philosophical Politics*, New York, PUP, 2012.

Barlow, J. Jackson: "Cicero on Property and the State", *Cicero's Practical Philosophy*, Ed. W. Nicgorski, Notre Dame, UNDP, 2012, s. 212-241.

Barnes, J.: "Antiochus of Ascalon", *Philosophia Togata 1: Essays on Philosophy and Roman Society*, Ed. J. Barnes - M. T. Griffin, Oxford, OUP, 1989, s. 51-96.

Baronowski, Donald W.: *Polybius and Roman Imperialism*, Londra, A&C Black, 2013.

Bartsch, Shadi: *Ideology in Cold Blood: A Reading of Lucan's Civil War*, Cambridge, HUP, 2009.

Baumann, Richard A. *Human Rights in Ancient Rome*, Londra, Routledge, 2000.

Belliotti, R. A.: *Roman Philosophy and the Good Life*, Londra, Lexington Books, 2009.

Bernhardy, G.: *Grundriss der Römischen Litteratur*, Brunswick, 1872.

Black, J.: *Palaeormoaica or Historical and Philological Disquisitions, Inquiring: whether the Helvenistic Style is not Latin-Greek?* Londra, Murray, 1822.

Boulet, Bernard: "Is Numa The Genuine Philosopher King?", *The Statesman in Plutarch's Works. 2. The Statesman in Plutarch's Greek and Roman Lives*, Ed. Lukas De Blois, J. Bons, T. Kessels, Dirk M. Schenkeveld, Leiden, Brill, 2004, s. 245-256.

Bourne, F. C.: "Caesar the Epicurean", *CW*, 70, 1977, s. 417-432.

Brink, C. O.: "Ennius and the Hellenistic Worship of Homer", *AJP*, 93.4, 1972, s. 547-567.

Brittain, C.: *Philo of Larissa: The Last of the Academic Sceptics*, Oxford, OUP, 2001.

Brown, E.: "Stoic Cosmopolitanism and the Political Life", *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, The University of Chicago, 1997.

Brown, R. M.: "The Circle of Scipio: A Study of the Scipionic Circle", *Yayımlanmamış Tez*, University of Iowa, 1934.

Brunt, P. A.: *Studies in Stoicism*, Ed. M. Griffin – A. Samuels, Oxford, OUP, 2013.

——— (2): "Aspects of the Social Thought of Dio Chrysostom and of the Stoics", *PCPS*, 199, 1973, s. 9-34.

——— (3): "Stoicism and the Principate", *Papers of the British School at Rome*, 43, 1975, s. 7-35.

——— (4): "Cicero's Officium in the Civil War", *JRS*, 76, 1986, s. 12-32.

Burkert, W.: *Weisheit und Wissenschaft*, H. Carl, 1962.

Casson, Lionel: *Libraries in the Ancient World*, Londra, YUP, 2001.

Champion, C. B.: *Cultural Politics in Polybius's Histories*, California, UCP, 2004.

Cichorius, C.: *Untersuchungen zu Lucilius*, Weidmannsche Buchhandlung, 1908.

Clarke, M. L.: *The Roman Mind: Studies in the History of Thought from Cicero to Marcus Aurelius*, Cambridge, HUP, 1956.

——— (2): *Rhetoric at Rome: A Historical Survey*, Londra, Routledge, 2002.

Coleman, J.: *A History of Political Thought: From Ancient Greece to Early Christianity*, Londra, Wiley, 2000.

Colish, M. L.: *The Stoic Tradition From Antiquity to the Early Middle Ages, 1*, Leiden, Brill, 1985.

Colman, John: *Lucretius as Theorist of Political Life*, Londra, Palgrave Macmillan, 2012.

Corbeill, A.: "Education in the Roman Republic Creating Traditions", *Education in Greek and Roman Antiquity*, Ed. Yun Lee Too, Leiden, Brill, 2001, s. 261-287.

Craig, E. (ed.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, 1998.

Dawson, D.: *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought*, Oxford, OUP, 1992.

Devine, F. E.: "Stoicism on the Best Regime", *Journal of the History of Ideas*, 31.3, 1970, s. 323-336.

Dillon, J. M.: *The Middle Platonists: 80 BC to AD 220*, London, COUP, 1996.

Drury, M.: "Appendix of Authors and Works", *The Cambridge History of Classical Literature. 2. Latin Literature*, Ed. E. J. Kenney – W. V. Clausen, Cambridge, CUP, 2008, s. 799-935.

Duckworth, G. E.: *The Nature of Roman Comedy: A Study in Popular Entertainment*, New York, PUP, 1952.

Duff, Tim: *Plutarch's Lives: Exploring Virtue and Vice*, Oxford, OUP, 2002.

Dürüşken, Çiğdem: *Roma'nın Gizem Dinleri: Antik Çağ'da Yaşamın ve Ölümün Bilinmezine Yolculuk*, İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2011.

———— (2): "Stoa Mantığı", *Felsefe Arkivi*, 28, 1991, s. 287-308.

Dyck, A. R.: "The Plan of Panaetius' Peri tou Kathekontos", *AJP*, 100.3, 1979, s. 408-416.

———— (2): "Notes on Composition, Text and Sources of Cicero's 'De Officiis'", *Hermes*, 112, 2, 1984, s. 215-227.

Eckstein, A. M.: "Hegemony and Annexation Beyond the Adriatic, 230-146 BC", *A Companion to Roman Imperialism*, Ed. D. Hoyos, Leiden, Brill, 2012, s. 79-98.

———— (2): "Macedonia and Rome, 221-146 BC", *A Companion to Ancient Macedonia*, Ed. J. Roisman ve I. Worthington, Londra, Wiley-Blackwell, 2010, s. 225-250.

Erim, Müzehher: *Latin Edebiyatı*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1987.

Fantham, E.: *Roman World of Cicero's de Oratore*, Oxford, OUP, 2006.

Fish, J. "Not All Politicians Are Sisyphus: What Roman Epicureans Were Taught About Politics", *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Ed. J. Fish - K. R. Sanders, Cambridge, CUP, 2011, s. 72-104.

Fitzpatrick, M.: "Carneades and the Conceit of Rome: Transhistorical Approaches to Imperialism", *Greece and Rome*, 57.1, 2010, s. 1-20.

Frede, D.: "Constitution and Citizenship: Peripatetic Influence on Cicero's Political Conceptions in the De re publica", *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, Ed. W. W. Fortenbaugh – P. Steinmetz, London, Transactions Publishers, 1989, s. 77-100.

Fritz, K. von: *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity: A Critical Analysis of Polybius' Political Ideas*, Columbia, COLUP, 1954.

Garnsey, P.: *Thinking about Property: From Antiquity to the Age of Revolution*, Cambridge, CUP, 2007.

Garbarino, G.: *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo a. C: Raccolta di testi con introduzione e commento*, G. B. Paravia, 1973.

George, D. B.: "Lucan's Cato and Stoic Attitudes to the Republic", *CA*, 10.2, 1991, s. 237-258.

Germany, R.: "Andria", *A Companion to Terence*, Ed. A. Augoustakis - A. Traill, Londra, Wiley-Blackwell, 2013, s. 225-242.

Gigante, M.: *Philodemus in Italy: The Books from Herculaneum*, Çev. D. Obbink, Ann Arbor, UMP, 1990.

Gildenhard, I.: "Of Cicero's Plato: Fictions, Forms, Foundations", *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC: New Directions for Philosophy*, Ed. M. Schofield, Cambridge, CUP, 2013, s. 225-275.

Gillespie, S. – Hardie P.: "Introduction", *The Cambridge Companion to Lucretius*, Ed. S. Gillespie - P. Hardie, Cambridge, CUP, 2007, s. 1-18.

Gillihan, Y. M.: *Civic Ideology, Organization, and Law in the Rule Scrolls: A Comparative Study of the Covenanters' Sect and Contemporary Voluntary Associations in Political Context*, Leiden, Brill, 2011.

Glucker, J.: *Antiochus and the Late Academy*, Vandenhoeck Und Ruprecht, 1978.

Goldberg, Sander M.: "The Early Republic: the Beginnngs to 90 BC", *A Companion to Latin Literature*, Ed. Stephen Harrison, Londra, Blackwell Publishing, 2005, s. 15-30.

Gordon, Pamela: *The Invention and Gendering of Epicurus*, Ann Arbor, UMP, 2015.

Görler, W.: "Zum virtus–Fragment des Lucilius und zur Geschichte der Stoischen Güterlehre", *Hermes*, 112, 1984, s. 445-468.

Grene, D.: *Greek Political Theory: The Image of Man in Thucydides and Plato*, California, UCP, 1965.

Grenier, Albert: *The Roman Spirit: In Religion, Thought and Art*, Londra, Routledge, 1999.

Griffin, M.: "Philosophy, Cato, and Roman Suicide: I", *G&R*, 33.1, 1986, s. 64-77.

——— (2): "Philosophy, Cato, and Roman Suicide: II", *G&R*, 33.2, 1986, s. 192-202.

Gruen, Erich S.: "Romans and Others", *A Companion to the Roman Republic*, Ed. Nathan Rosenstein – Robert Morstein-Marx, Blackwell Publishing, 2010, s. 459-477.

———— (2): *Studies in Greek Culture and Roman Policy*, Leiden, Brill, 1990.

———— (3): *The Hellenistic World and the Coming of Rome*, California, UCP, 1986.

———— (4): *Culture and National Identity in Republican Rome*, Londra, COUP, 1992.

Hadot, Pierre: İlkçağ Felsefesi Nedir? Çev. Muna Cedden, İstanbul, Dost Kitabevi, 2011.

Hammer, Dean: *Roman Political Thought: From Cicero to Augustine*, Cambridge, CUP, 2014.

Hammond, N. G. L. – Walbank, F. W.: *A History of Macedonia, 3: 336-167 BC*, Oxford, OUP, 1988.

Hanchey, Daniel P.: "Terence and the Scipionic Grex", *A Companion to Terence*, Ed. A. Augoustakis – A. Traill, Londra, Wiley-Blackwell, 2013, s. 13-131.

Hardie, A.: "Juno, Hercules, and the Muses at Rome", *AJP*, 128.4, 2007, s. 551-592.

Hatzimichali, M.: "Antiochus' Biography", *Philosophy of Antiochus*, Ed. D. Sedley, Cambridge, CUP, 2012, s. 9-30.

Henrichs, A.: "Graecia Capta: Roman Views of Greek Culture", *HSCP*, 97, Greece in Rome: Influence, Integration, Resistance, 1995, s. 243-261.

Hornblower, S. – Spawforth, A. – Eidinow, E. (Ed.): *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, OUP, 2012.

Joly, Robert: *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Brüksel, 1956.

Jones, Howard: *Epicurean Tradition*, Londra, Routledge, 2013.

Kahn, Charles H.: *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, Inc., 2001.

Kamm, Anthony: *The Romans: An Introduction*, Londra, Routledge, 2008.

Kapust, D. J.: *Republicanism, Rhetoric and Roman Political Thought: Sallust, Livy and Tacitus*, Cambridge, CUP, 2011.

Keller, A.: "Cicero: Just War in Classical Antiquity", *From Just War to Modern Peace Ethics*, Ed. H. G. Justenhoven – W. A. Barbieri, De Gruyter, 2012, s. 9-30.

Kelly, G. P.: *A History of Exile in the Roman Republic*, Cambridge, CUP, 2006.

Kennedy, G. A.: *The Art of Rhetoric in the Roman World*, New York, PUP, 1972.

Laidlaw, W. A.: "Otium", *G&R*, 15.1, 1968, s. 42-52.

Long, A. A.: *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, California, UCP, 1974.

Long, A. A., Sedley, D.: *The Hellenistic Philosophers*, 1, Cambridge, CUP, 1987.

Long, George: *The Decline of the Roman Republic*, 2, Londra, Bell and Daldy, 1866.

Mahaffy, J. P.: *The Empire of the Ptolemies*, Londra, Macmillan, 1895.

Marcovich, M.: "Pythagoras as Cock", *AJP*, 97.4, 1976, s. 331-335.

Marquez, Xavier: "Between Urbs and Orbis: Cicero's Conception of the Political Community", *Cicero's Practical Philosophy*, Ed. W. Nicgorski, Notre Dame, UNDP, 2012: 181-211.

McConnell, S.: *Philosophical Life in Cicero's Letters*, Cambridge, CUP, 2014.

McDonnell, M.: *Roman Manliness: "Virtus" and the Roman Republic*, Cambridge, CUP, 2006.

McGing, B.: *Polybius' Histories*, Oxford, OUP, 2010.

Middleton, C.: *The Life of M. Tullius Cicero*, Londra, Longman, Orme, & Co., 1837.

Minyard, J. D.: *Lucretius and the Late Republic: An Essay in Roman Intellectual History*, Leiden, Brill, 1985.

Momigliano, A.: *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, 77, Storia E Letteratura. Raccolta di Studi e Testi, Roma, 1984.

———— (2): *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*, Cambridge, CUP, 1990.

Mommsen, T.: *The History of Rome*, Çev. W. P. Dickson, Londra, Richard Bentley, 1880.

Montarese, Francesco: *Lucretius and His Sources: A Study of Lucretius, "De rerum natura" I 635-920*, Gruyter, 2012.

Morford, Mark: *The Roman Philosophers: From the Time of Cato the Censor to the Death of Marcus Aurelius*, Londra, Routledge, 2003.

Murray, O.: "Review of Dorandi", *JRS*, 74, 1984, s. 236.

Newlands, Carole E.: *Playing with Time. Ovid and the Fasti*, Londra, COUP, 1995.

Newman, J. K.: "Ennius the Mystic II: The Technical Revolution", *G&R*, 12.1, 1965, s. 42-49.

Öyken, Ekin: "Roma'da Bacchus Bayramı ve Esrime", *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, İstanbul Üniversitesi, 2009.

Powell, J. G. F.: "The Embassy of the Three Philosophers to Rome in 155 BC", *Hellenistic Oratory: Continuity and Change*, Ed. C. Kremmydas – K. Tempest, Oxford, OUP, 2013, s. 219-247.

Prowse, K. R.: "Numa and the Pythagoreans: A Curious Incident", *G&R*, 11.1, 1964, s. 36-42.

Rasmussen, S. W.: *Public Portents in Republican Rome*, L'erma di Bretschneider, 2003.

Rawson, E.: *Intellectual Life in the Late Roman Republic*, Baltimore, JHUP, 1985.

Reale, Giovanni: *The Systems of The Hellenistic Age: A History of Ancient Philosophy*, Ed. Ve Çev. John R. Catan, Albany, State University of New York, 1985.

Riedwig, Christoph: *Pythagoras: His Life, Teaching, and Influence*, Çev. Steven Rendall, London, COUP, 2005.

Riginos, Alice S.: *Platonica: The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*, Leiden, Brill, 1976.

Roller, D. W.: "Gaius Memmius: Patron of Lucretius", *CP*, 65.4, 1970, s. 246-248.

Roskam, Geert: *On the Path to Virtue: The Stoic Doctrine of Moral Progress and Its Reception in (middle) Platonism*, Leuven, LUP, 2005.

——— (2): *'Live Unnoticed' Lathe Biosas: On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine* (Philosophia Antiqua, 3), Brill, 2007.

——— (3): *A Commentary on Plutarch's De Latenter Vivendo*, Leuven, LUP, 2007.

Rossi, A.: "The Tears of Marcellus: History of a Literary Motif in Livy", *G&R*, 47.1, 2000, s. 56-66.

Rüpke, Jörg: "Communicating with the Gods", *A Companion to the Roman Republic*, Ed. Nathan Rosenstein – Robert Morstein-Marx, Londra, Blackwell Publishing, 2010, s. 215-235.

Ryffel, H.: ΜΕΤΑΒΟΛΗ ΠΟΛΙΤΕΙΩΝ: Der Wandel der Staatsverfassungen, Arno, 1949.

Sabine, G. H.: *A History of Political Theory*, Londra, Holt Rinehart and Winston, 1961.

Saunders, C.: "The Nature of Rome's Early Appraisal of Greek Culture", *CP*, 39.4, 1944, s. 209-217.

Schiesaro, A.: "Didaxis, Rhetoric, and the Law in Lucretius", *Classical Constructions: Papers in Memory of Don Fowler, Classicist and Epicurean*, Ed. S. J. Heyworth - P. G. Fowler - S. J. Harrison, Oxford, OUP, 2007, s. 63-90.

——— (2): "Lucretius and Roman Politics and History", *The Cambridge Companion to Lucretius*, Ed. S. Gillespie - P. Hardie, Cambridge, CUP, 2007, s. 41-58.

Schofield, M.: "Epicurean and Stoic Political Thought", *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Ed. C. J. Rowe – M. Schofield, Cambridge, CUP, 2000, s. 435-456.

Scullard, H. H.: "Scipio Aemilianus and Roman Politics", *JRS*, 50, 1-2, 1960, s. 59-74.

Sedley, David: *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, CUP, 2004.

——— (2) "Epicureanism in the Roman Republic", *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Ed. J. Warren, Cambdrigde, CUP, 2009, s. 29-45.

——— (3) "The Ethics of Brutus and Cassius", *JRS*, 87, 1997, s. 41-53.

Sider, David: "The Books of the Villa of the Papyri", *The Villa of the Papyri at Herculaneum: Archaeology, Reception, and Digital Reconstruction*, Ed. M. Zarmakoupi, Gruyter, 2010, s. 115-128.

Siegfried, Walter: *Studien zur geschichtlichen Anschauung des Polybios*, Berlin, 1928.

Skutsch, F.: "Ennius", *RE*, 5, 1905, s. 2604-2610.

Skutsch, O.: "Notes on Metempsychosis", *CP*, 54.2, 1959, s. 114-116.

Stroup, S. C.: "Greek Rhetoric Meets Rome: Expansion, Resistance, and Acculturation", *A Companion to Roman Rhetoric*, Londra, John Wiley and Sons, 2010, s. 23-37.

Too, Yun Lee: *Idea of the Library in the Ancient World*, Oxford, OUP, 2010.

Traninger, A.: "Taking Sides and the Prehistory of Impartiality", *The Emergence of Impartiality*, Ed. K. Murphy, A. Traninger, Leiden, Brill, 2013, s. 33-64.

Trompf, G. W.: *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought: From Antiquity to the Reformation*, California, UCP, 1979.

Vogt, K. M.: *Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa: Political Philosophy in the Early Stoa*, Oxford, OUP, 2007.

Walbank, F. W.: "Political Morality and the Friends of Scipio", *JRS*, 55.1/2, 1965, s. 1-16.

———— (2) "Polybius and Macedonia", *Polybius, Rome and the Hellenistic World: Essays and Reflections*, Cambridge, CUP, 2002, s. 91-106.

———— (3) *Polybius*, California, UCP, 1972.

———— (4) *A Historical Commentary on Polybius, 1*, Oxford, The Clarendon Press, 1957.

Walker, Jeffrey: *Rhetoric and Poetics in Antiquity*, Oxford, OUP, 2000.

Wardle, D.: "Caesar and Religion", *A Companion to Julius Caesar*, Ed. M. Griffin, Londra, Blackwell Publishing, 2009, s. 100-111.

Wehrli, F.: *Die Schule des Aristotle's Texte und Kommentar, 1: Dikaiarchos*, Londra, Benno Schwabe & Co., 1944.

Wildberger, J.: "Stertinian Rhetoric: Pre-Imperial Stoic Theory and Practice of Public Discourse", *Hellenistic Oratory: Continuity and Change*, Ed. C. Kremmydas - K. Tempest, Oxford, OUP, 2013, s. 249-276.

Willi, A.: "Campaigning for Utilitas: Style, Grammar and Philosophy in C. Iulius Caesar", *Colloquial and Literary Latin*, Ed. E. Dickey - A. Chahoud, Cambridge, CUP, 2010, s. 229-242.

Williams, Gareth D. – Volk, Katherina: *Roman Reflections: Studies in Latin Philosophy*, Oxford, OUP, 2015.

Wisse, J.: "The Intellectual Background of Cicero's Rhetorical Works", *Brill Companion to Cicero: Oratory and Rhetoric*, Ed. James M. May, Leiden, Brill, 2002, s. 331-374.

—— (2): "De Oratore: Rhetoric, Philosophy, and the Making of the Ideal Orator", *Brill Companion to Cicero: Oratory and Rhetoric*, Ed. James M. May, Leiden, Brill, 2002, s. 375-400.

Wood, E. M.: *Yurttaşlardan Lordlara: Eskiçağdan Ortaçağa Batı Siyasî* Düşüncesinin Toplumsal Tarihi, İstanbul, Yordam Kitap, 2013.

Wood, N.: *Cicero's Social and Political Thought*, California, UCP, 1988.

Zadorojnyi, A. V.: "Cato's Suicide in Plutarch", *CQ*, 57.1, 2007, s. 216-230.

Zarecki, Jonathan: *Cicero's Ideal Statesman: In Theory and Practice*, Londra, Bloomsbury Academic, 2014.

Zeller, E.: *The Stoics, Epicureans, and Sceptics*, Çev. Oswald J. Reichel, Londra, Longmans, 1870.

Zetzel, J. E. G.: "Cicero and the Scipionic Circle", *HSCP*, 76, 1972, s. 173-179.

Türkçe Sözlük, Ankara, Türk Dil Kurumu, 2005

Dr. C. Cengiz Çevik (1983) İstanbul Üniversitesi, Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü, Latin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'ndan 2007 yılında mezun oldu. 2011 yılında aynı bölümden "Seneca'nın *Naturales Quaestiones* Adlı Eserinde Doğa ve Ahlâk Anlayışı" başlıklı yüksek lisans tezini tamamlayarak mezun oldu. 2018 yılında "Roma'nın Cumhuriyet Döneminde Siyaset ve Felsefe İlişkisi" başlıklı teziyle doktora derecesi kazandı. Temel çalışma alanı Roma düşünce tarihidir. Aynı zamanda antik düşünce ve felsefe geleneğini temel alarak farklı çağlarda siyaset, felsefe ve ikisi arasındaki ilişkiler üzerine yazılan metinlerle ilgili çalışmalarını sürdürmektedir. *Cicero'nun Devleti: De Re Publica Yazıları* başlıklı kitabın yazarıdır (YKY, 2017) ve Latinceden Türkçeye çeviriler yapmaktadır.

Daha önce Cicero'dan *Devlet Üzerine* çevirisini yayımladığımız C. Cengiz Çevik, bu çalışmada Roma'nın cumhuriyet döneminde (İÖ 509-İÖ 27) siyaset ve felsefe ilişkisinin şekillenişini inceliyor. Alanında Türkçede bir ilk olan ve birincil kaynaklara dayanan bu inceleme Pythagorasçı öğretinin Roma'daki etkilerine dair rivayetler ile felsefeye karşı siyasî nitelikli ilk olumsuz tepkilerden başlayıp, özellikle de Scipio Çevresi'nde felsefenin siyasî açıdan kabulüne ve Cicero bağlamında siyaset ile felsefenin uzlaştırılmasına dek uzanmaktadır. Bu çerçevede cumhuriyet döneminde ilkin yabancı ve tehlikeli bir unsur olarak görülen felsefenin zamanla Roma'nın siyasî şartlarıyla nasıl uyumlu hale geldiği, siyasî ideallerle birlikte nasıl dönüştüğü, siyasî figürleri nasıl dönüştürdüğü ve en azından bu tür dönüşümlerin nasıl yorumlandığı üzerinde durulmaktadır.

Tarihin en güçlü ve en uzun ömürlü devlet yapılarından birinin felsefi gelenekle ilişkisini değerlendiren *Roma'da Siyaset ve Felsefe*'nin geniş bir okur kitlesine hitap edeceğini düşünüyoruz.

/ithakiyayinlari
/ithakiyayinlari
/ithakiyayinlari
ithaki

www.ithaki.com.tr
İnternet satış:
www.ilknokta.com

9 786053 759515